بازدید شد
۱۳۸۲

بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

۴۷۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه معالم الاصول
مؤلف محمد باقر بن محمد بهبهانی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۱۴
۳۱۹۶
۵۴۳۰ ط ـ ل

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰

نقلی ـ فهرست شده
۴۲۷۹

بازدید شد
۱۳۸۲

بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

۴۷۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه معالم الاصول
مؤلف محمد باقر بن محمد بهبهانی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۶۲۶۱۴
۳۱۹۶
۵۴۳۰ ط ـ ل

۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱

نقلی ـ فهرست شده
۴۲۷۹

بازدید شد
۱۳۸۲

بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

۴۷۳۷
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه معالم الاصول
مؤلف محمد باقر بن محمد بهبهانی
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
۴۲۷۱۴
۲۱۹۶
۵۴۳۰ ل

نقل از فهرست شده
۴۲۷۹

۱۳۳ گ

حاشیه آقا باقر بهبهانی
بر معالم الاصول

۲۰۶۳

۱۳۳۴

نقل از فهرست
۴۲۷۹

کرمانشاه
۱۲۹۱
LIB. DE NASIRI, KERMINSHAH

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فضل العالم على العالم ورجح مداده على دماء الشهداء في سبيله جمع بذلك في لوح الظلم والصلوة والسلام على اشرف بني آدم محمد المبعوث لاشاعة العالم على الظالم وعلى ابن عمه ووصيه المنتدب في الصلوة بالغمائم وعلى ذريته والائمة الاثني عشرة النجوم الذين هم قادة الامم وبعد فيقول الافقر الاذل عبد الحسين بن محمد ابن بن محمد اكمل بن منهم هذه فوايد شريفة وزوايد منيفة استنفدها من والدي العلامة شيخ المقامات على الله لديه مقامه ورفع في اعالي عليين منزله ووقى في الجنان اكبر حورين قرأتي عليه هذا الكتاب الشريف والمصنف المنيف المستغني باسمائه عن التعريف والتوصيف مشتركا بيني وبين المعلم الذي تلقيتها منه من مصنفاته الانيقة ومؤلفاته الرشيقة مما صنفه اياما سنح في البال الفاتر بوحي الالهام فنظمها عليه السلام بما من فوائد المتعلمين على تحصيل فوايده وتنجيمهم على تعليمه وتعلمه رجاء ان ينفع منه الطالبون وان نفع به يوم تخر الجاثليون وتقوم على الشروع مقومة وهي ان الحافظة نقوى الحاجة الى علم الاصول اليها ضروري وما اشترط معرفته لاستنباط الاحكام من ظنية صدورها الاخبار المنقولة عن ائمة الانام عليهم صلوات الملك العلام واستغناء المكلفين عنها في سالف الايام لا فضائها من سيد ولد آدم الى المجتبين الاعلام فحرجوا بذلك عن المعقول حيث بعدوا الحكم على الاصول الى المنقول واذا كان الامر كذلك علم بطلان ما ذهب اليه الاخباريون من ان الرسول بلغ على خلاف ما امر به ونهى عنه والمنقول فاقد ان نشير في مقامين الى رفع هذا الوهم من البين واين في الاذهان ما ينفي ظنية الصدور وفي الثاني عدم حجية المجتهد

في

في شئ من الاحكام بل في الاصول وكل مقام من المعقول بل من الاخبار بما تواتر من سادات الانام اما المقام الاول فنقول اعلم ان القطع حاصل بعدم الكذب والوهم في الاخبار جملة فضافا من المجتمعين كما ان القطع حاصل بالوهم في الاخبار بجمل الاخبار المتواترة في ذلك من الائمة الطاهرين وشيوع بعض المشايخ الثابتين المعروفين من الاخباريين بوهم بعض الاخباريين كشيخنا الطوسي ونحوه مشاهدة ذلك بالوجدان وستردد شطرا من ذلك في هذا الاوان واما الخلل في احاد مجموع الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة وغيرها فغير مجهود الاخباريين الضافطنية بعلمها بناء على ظنها ما توهمته من الاصول الاربعة ومذهبهم الضافطنية وعلم المجتهدين ان ما احتفت منها بالقرائن القطعية فهي قطعية وان كانت قليلة وما عداها ان افترنت بقرائن الصدق والوثوق من العدالة ونحوها مما ذكر في علم الرجال والاصول وضبطها الوالد الماجد العلامة في الفوايد الرجالية والفارسية فهي ظنية واما غيرها فهو على حد الخبر المحتمل للصدق والكذب والجملة فهم انكروا قطعية سند وجملة الاخبار الموجودة في الاصول من الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك الجبار واغلظوا عليهم القول في اسنادها مما ذكر والتعليل الاتيان هذا المرام في المقام وجهه منها الاخبار الواردة بان فيها ما هي مكذوبة او مختلفة فانهم ما عن المعقول عنده وهو الخبر الحاكي عليهم اولى واليق فنها ما روى في الكافي عن سليم بن قيس الهلالي بسند لا يضر به التصحيح قال قلت لامير المؤمنين عليه السلام اني سمعت من سلمان والمقداد ابي ذر شيئا من تفسير القرآن واحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن واحاديث عن نبي الله انتم تخالفونهم فيها وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن برايهم قال فاقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله في عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي فليتبوء مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا

قد

هذا قد صحبه رسول الله ﷺ وسمع منه واخذ واعتبر وهم لا يرون حاله الحال قال ومن سمع من رسول الله شيئا لم يحله على بصره ووهمه فيه رسول الله شيئا ولم يتعمد كذبا وهو في دينه بمنزلة ومحله من رسول الله ﷺ محله ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئا امر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شئ ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ ولو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون انه سمعه منه انه منسوخ لرفضوه واخر رابع لم يكذب على رسول الله ﷺ سمع كذبا من الله او غلطا لرسوله ولم يسمه بل حفظ ما سمع على وجهه فاداه كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص عنه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه قد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله ﷻ في كتابه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيشبه على من لا يعرف ولم يرد به ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله كان يسأله عن الشئ فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يسمعه يحب ان كان يجيء الاعرابي والطارئ فيسأل رسول الله حتى يسمعوا الحديث وفي هذا الحديث دلالة واضحة على جواز الكذب ممن ظاهره الايمان مع وقوع المعصية وهذا محتمل في اخبار الائمة الاطهار وفيه دلالة ايضا على جواز توهم العادل الذي لم يعلم انه وهم ولو علم انه وهم لرفضه ولو علم الاخر فوق بوله انه وهم لم يشربه وهذا مطرد في اصحاب الائمة ايضا اذ التهمة والشيان كالمعصية الثانية للانسان لا ينفك عنه الا التقي والامام وفيه دلالة ايضا على انهم ما كانوا يفرقون بين الحق والباطل مع انهم كانوا من اهل اللسان بل كانوا ياخذون بالكذب والوهم من غير ان يشعروها فمن اولى لانا لسنا من اهل اللسان ولائمتنا المعصومون ونوابنا مأمونون وهم كالاعلام الخالدون الشاهدون فحيث يشتبه عليهم قول المعصوم ولم يعرفوا بين قوله وقول الراوي مع ما ذكرنا فمن اولى فالكوكب الذي لا يغيب ولا يكذب ولا يتوهم علما وعملا وايانا وكيف يخفى الوجدان ومثله

العلم

العلم الذي لا يدانيه ريب الشبهة على الحي الاستاذ او هو الذي يفوه به اللسان من غير ان يقوم عليه البرهان وسيأتي ما يفيد هذا الخبر فهو الحق فاسطر وفيه ايضا دلالة على وقوع الخطأ من معظم العلماء والخاص وهو ايضا ثابت في اخبار الائمة بل كثيرا ما يزري الراوي العالم بخفض وراوي الخاص الجليل فلما يفتى فيها واحدا ان لا يقابل بالعدم وكذا القول في الحكم والمتشابه وعلى مذهب الاخباريين انه يعمل بكل ما اطلع عليه فيا ويل للنظر ولا يجب الفحص كما كانوا في القديم كذلك انه والمطلع مختص على العالم من دون مختبر وعمل به كان مصيبا وفي الحديث دلالة ظاهرة على ان الحجر هو الخاص بعد وجوده وان العام المفتقر لا يصح العمل به لانه غير موجود للناس وكذا الحكم والمتشابه لشبوهما في اخبار الائمة ايضا مع ان كلا لا الا لما ذكرنا عليه كما سنعرف وربما يعبر عن المتشابه بالمشاجة صدارة وتهما الاجتماع عن العسكري في جمع الفروق واما كسر الخليط فانا اهل البيت كذلك لان الفصحة يحلون متاجرهم باسرع مجلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واحوجهم بعد دون الكذب مينا للجر ومن غرض القيا ما هو زادهم وجهتم الحديث وهي صرير فكره الخليط لانه لغولا واما كسر الخليط ووقوع الخلط والاشتباه وعدم تميز الصحيح السقيم وان التحريف والوضع على غير وجهه كان يقع لقلة المعرفة كما انبأنا كما ذكر من اخوين نشبته ومنها في العزة بن سعيد عن يونس انه قال له بعض اصحابنا ما اشد انكارك لما يروى اصحابنا فانا الذي جعلت على رده الاحاديث فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ﷺ يقول لا تقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان مغيرة بن سعيد دس في كتب اصحابنا احاديث لم يحدثوا بها وفيه دلالة على ان الاصول المجتمعة كانت بحيث لا مانع من ان يدس فيها الاحاديث الموضوعة وغيرها يخرج غير الكيفية المتواطأ كما هو الواقع ثم قال وانتم العراق فوجدت فيها قطعة من اصحاب ابي جعفر ﷺ وجدت اصحاب ابي عبد الله متوافرين فسمعت منهم احاديث عرضتها على ابي الحسن على الاضعاف فانكر منها احاديث كثيرا ان تكون من احاديث ابي عبد الله وقال لي فان ابا الخطاب قد كذب على ابي عبد الله ﷺ وكان اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا

فكتب اصحاب ابي عبد الله ﷺ لا يخفى ان اخبار كتب الآن ما خوذة من كتب اصحاب القطعة ثم قال وانما العراقيين انه معظم الاصحاب واجلهم وامهم في هذا الباب محمد بن مسلم الثقفي وزرارة من الاربعة الاربعة وغيرهم من اصحاب الائمة كانوا اعرابيين لان مواليهم في القرآن كان اكثر كما لا يخفى على العارف باحوال الرجال وقد ذكر ان ابراهيم بن هاشم اول من نشر احاديث الكوفيين ثم قم يعلم ان اصل اخبار الاصلين واسسها ومعظمها قد خرج منها وما بقي او اكثره الا عاظم الاجلاء فقليل ودون الجليل الخارق باجلال الرجال الوجل وقائمة لا ياخذ الخبر الا من المتعدل الموثوق به مع ان قوله وجد واصحابنا ابي عبد الله متوافرين كالجميع فاراده الكل والمعظم من العلوم معدم بجلالة الكل وضعفهم بل لا اقل من ارادة الموثوق بهم والعدل عليهم كمحمد بن مسلم ومن شاكله الذين وصلتنا الاخبار بتوسطهم من هنا اعتذر عنهم الامام بان اصحابنا في الخطاب يدسون هذه الاحاديث الحق ومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله وفي الامور شهادة بالا يخفى ثم وكيف كان نحن لا هم الآن بنو احاديث كتبهم فعليه كما مر عليه الاخبار وهذا من الجاني ان لو عرض من الاخبار بنحاء عرضه يوشى كان ثم يكره ومن المعلوم ان الناس في ذلك وبما ذكرنا كفاية لعدم طعننا احاديث كتب اصحاب القطعة مع ما بانا في ايضا وفيها ايضا دلالة لا يخفى على عدم تميز مثل يونس الذي ردد الامر بأجل معالم الدين عند من الولي المتبحر من العلم والمعصوم وقد من المكرر بذلك الى ان عرضه عليه ثم نحن اولى وادعى واحرى فاقدر في الاخبار اذ لا يتميز السؤال عن الجواب يجب الفحص والبلغة على الاثنين وهما سواء لا وجها ولا كلام الامام كلام الراوي وفي المثل السائر على الالسنة حاد كلم الناس على قدر عقولهم ولمعضوه المعلول والمفعول من يفي الاخبار والية ما ارسلنا من رسول وما بانا في بعض الاخبار ايضا ما يخفى الرواية بالمعنى فحيث يكون اللفظ كلام الراوي وما الحكم الشرعي فما لا يخفى فضل القرآن بنيف وبضعا عن هشام عن السهم ان اصحاب المغيرة كانوا مستترين باصحاب ابي جعفر في الكتب من اصحاب ابي عبد الله فيدسونها الى المغيرة وكان يدس الكفر والزندقة وغيرها في كتب اصحاب ابي جعفر ثم يدسها الى اصحابه ثم يأمرهم ان يبثوها بين الشيعة ومنها عن سدير قال

فلا نؤيعبه ولا تعلموا هذه الخلو اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال بضاير
كثيرة فان سلمت الطبقة الاولى من ذلك فالطبقة الثانية فان سلمت فالثالثة وهكذا فانا
نرى في المشاهد ان احدنا وان كان في غاية الضبط والتقوى اذا سمع مسئلة معينة من جماعة
متعددة او حالة او امر كثيرا ما يلتبس عليه فينسب المسموع من زيد الى عمرو وهكذا وان سلم
هو من ذلك فرواه لغيره قال فلان وقال فلان فالاشتباه اكثر والالتباس آكد وان كانت
المروي له متعددين فيشتبه عليهم بحيث يختلفون ويتحاكمون الى الحق هذا حال الثقاة
الاتقياء واما الاوساط والاشقياء فالله المستعان عليهم وهذا الذي ذكرناه معلوم في العادة
في جميع الحوادث عن جميع الاصناف من الناس في اسواقهم ومعاملاتهم ودواوينهم وعند العلماء
في مدارسهم ومجالسهم قال الشيخ ره في كتاب الطلاق من الاستبصار في عبد الله ابن بكير
فلما الح عليه السائل قال هذه مما رزق الله ومن تكون هذه صورته يجوز ان يكون اسند ذلك
الى زرارة نصرة لمذهبه ولما راى ان اصحابه لا يقبلون قوله برايه اسنده الى من رواه عن ابي جعفر ع بل رفع
منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق الى اعتقاد مذهب الفطحية ما هو معروف وقال فيه وهو
يعني عمار الساباطي فاسد المذهب لا يعمل على ما يختص بروايته وقال الصدوق ره في كتاب الصوم
ولا افتي بالخبر الذي اوجب القضاء فيه لانه رواية سماعة بن مهران وكان واقفيا امثال ذلك
كثيرة لكن الشيخ من الشيخين وابن الغضايري لا عبرة به لا سيما بالغلو والارتفاع في الاغلب كما لا يخفى
على البصير الناقد والله الهادي الى هنا انتهى كلامه على مقامه ولعمري انه كلام نفيس ينبغي
ان يكتب بقلم النور على وجنات الحور ومنها ان اخبار المكاتبة كثيرة جدا مذكورة في الكتب
الاربعة وغيرها ولا يحصل القطع بكون الخط خط الشريف فان كتب بخطه ولو في بعض الاخبار
النص الوارد من الامام ع ان يكتب لاحد بخطه الشريف ويعمل بخطوطه وهو ع كتب
لاحد ان المحققين تكلموا في حجية المكاتبة وبعضهم انكرها وفي كتب القضاء تاملوا في
حجية الخطوط والاعتماد عليها والظاهر ان الاخباريين موافقون في غير الاخبار وقد ورد عنهم ع

في مثل

في مثل المنام لا تكون الشهادة الا بعلم من شاء كتب كتابا ونقش خاتما فلا تشهد ثم وبدو ومنها انكارهم
بعض الروايات مثل ليس احد من ابائي نقل في حكاية سجدة الشكر بعد المغرب وامثاله ومنها ان
الكتب الاربعة مشهورة اشتهار الشمس وقد كثرت قراءتها ومذاكرتها وملاحظتها وبلغت في الكثرة
غايتها واكثر النسخ قد كثرت القراين فيها وصححها المشايخ ومع ذلك لا يكاد يوجد نسخة لا توجد بعلم
ان النسخة الاصل كانت كذلك كما في باب صلوة الخوف من التهذيب وقد شاهد بعض فحول المحدثين
الذين بلغوا في المهارة في الحديث اقصى مراتبها قد صدر منه امور بسبب سقط كان في نسخة
كتابه وكان في احاديث اول التهذيب مع كثرة ملاحظتها ومنها في التهذيب قال بعد ذكر حديث
اقم الشهادة لهم وان خفت على اخيك ضررا قال مصنف هذا الكتاب هكذا وجدته في نسختي
وفي غيرها وان خفت على اخيك ضررا فلا ومنها فيه بعد ذكر ابن حديث من حدد قبرا او مثل
مثالا قال اما الجيم عند الصفار وبالحاء غير المعجمة عند سعد بن عبد الله وحديث بالجيم والثاء
المثلثة عند البرقي ره ثم قال الجميع ما ذكر داخل في معنى الحديث ثم قال فان اصبت فمن الله على
السنتهم وان اخطأت فمن عند نفسي وهذا صريح في عدم قطعية معنى الحديث مع انه الناقل الفريد
العهد بزمان التقية ومنها عن الصادق ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ومنطق
الشرايع انهم ما كانوا يعرفونها والا قال انتم افقه الناس والخطاب انما هو للمخاطبين في
حضوره او مطلقا ففي زماننا اولى ومنها في الاخبار الكثيرة من تخطئتهم كثيرا من الروايات
في الفهم بقوله اين يذهب وليس حيث يذهبون وقلت كذا فقطن كذا فتتبع تجد كثيرا
من هذا ومنها ما قال السائل عمر بن حنظلة انا نا على بن ع فقال اذا لا يكذب علينا بالمعلوم
او المجهول لدعلى النقل بين يستفاد منه جواز الكذب ومنها في لاخذ بما قال اعدلهما
فان الاعدلية لا توجب الا الظن مع ان اعتبار الاعدلية لا يكون الا فيما يمكن فيه الكذب
ويجوز الخطأ ومنها ما عن المحقق في المعتبر انه قال افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقاد
لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي ص ستكثر بعدي

القائلة على وجه القدح ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه فضربه عن هذا الاقرار فقال سليم السند يجل به وما علم ان الكاذب قد يصدق وان الفاسق قد يصدق لما اخبر بما قال فنفيد ومنها في الكافي عن ابي بصير عن الصادق ع قول الله جل ثناؤه الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه قال هو الرجل يسمع الحديث فيحدث به كما سمعه لا يزيد فيه ولا ينقص وفيه دلالة على جواز الرواية بالمعنى والتفصيه وامكانهما في الرواية ومع ذلك فالقطع ممنوع ومنها في الكافي عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا ع الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال ان علمت ان الكتاب لفلان وه عنه وفيه دلالة على عدم حجية الاخبار والا لما كان للسؤال وجها وكذا اشتراطه ع العلم بان الكتاب لفلان لدلالته على عدم حصول العلم منها والا لما كان للشرط فائدة مع ان العلم بان الكتاب لفلان لا يفيد العلم بصحة ما فيه وقطعيتها وعدم احتمال فيها من سهو القلم بالزيادة والنقيصة كما هو شأن به العادة وكذا اخطاء الراوي في الفهم والنقل وكذبه والمغالاة في خلاف والظاهر كما قيل عدم حجية ما فيها ومنها في الكافي عن محمد بن مرازم عن الصادق ع اني اسمع الكلام منك قاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فعلى ذلك فلت لا فقال لي ربما احتجت الى ان الحن فقال لا بأس وفي معناها رواية ابن سالم عنه اسمع الحديث منك فاريد ان انقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس ولا يخفى ان ادا المطلوب بالعبارة ليس بحيث لا يختلف بل ربما يفهم منها خلاف المقصود وهو الغالب ومن كلامنا وكلام اهل العرف بالفضلاء والفقهاء ومن هنا يختلفون في فهم الاخبار ومعانيها وربما يجد هذا في انفسنا بان يكون الراوي لا يحسن ان يؤدي المطلوب كما ينبغي من بيان عام اتى بالخاص او بالعكس او بالمجمل في الكلام جملة او حرفا او يقطعون فقرة او لم يرتبوا وجوه كلامهم كما ذلك فيفهمون بعض المعنى بل ربما يزيد في الطين بلة ان الراوي قد يكون ممن لا يفهم ما يسمع فيؤديه على ما سمعه وهذا كثير في الاخبار ومنها ما في الكافي عن علي بن الحسن بن رباط عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع كتاب ملعون روينا عنه احاديث كثيرة وكتب تفسير القرآن من اولها الى آخره الا اني لا استحل ان ادعي عنه حديثا واحدا ومنها ان كلا من المحدثين الثلث لم يسمعوا بالتمام فجاز عليهم الخطاء كما شاهد وقوعه احيانا وخطئه بعضهم بعضا في بعض الروايات الموجدة فهم عدالتهم ممنوع عن الغرض وغير الموثوق بل الامة والايمة لا توجب الا الظن كما هو المشاهد والمعترف ومنها وجود الاخبار بين مقطوع عن رجال لم نلاق فيهم ولم نحط علمهم وتفاسيرهم في زماننا هذا لم نعلم عن انهم بل ربما يشتبون خلافا فيما كيف يمن معنى مع ان العلم بالعدالة لا يوجب الا نفي الغرض لا نفي اتيانه او الخطاء كيف يجوز الخطاء على جميع المخاطبين وهو منهم الظنية ولا يجوز الخطاء على احد من الرواة او على البعد بين الثلث ومنها موقوف فهم الاخبار على الرجوع الى كلام اللغويين كصاحب القاموس ونحوه ممن يعلم كفره وفسقه ومواضع كثيرة كما في اسنان الفيل في تعويض المخاض وبنت اللبون والجزعة والحقة والثناء والتولية والمحاقلة والمزابنة والكلافي بالكلافي والعنا عنه والتصدية والكعب ونحو المسافرة في القصر كالميل والفرسخ في الكر والصاع والمد والاوقية الى غير ذلك مما نعى ونظيرا كثيرا منها من نهاية ابن الاثير ومجمع البحرين وخصوصا في مثل خطبة البيان وكتاب الحجة ونحوها ومنها كون الامر المجرد عن القرينة للوجوب في قرآننا هم مع الخلاف الكثير واستعماله كثيرا بل واكثر في الندب مجردا عن القرينة ومنها الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الصلوة ونحوها والسنة والكراهة والوجوب ونحوها ومنها قول النحاة في التذنيب في باب كم الخطاب والتغيير فان هذين الجزئين الاصل فيهما ساقطة ويختلف دلالته لان الرواية الاخيرة قال فيها سألته ولم يذكر المسؤل وهذا يحتمل ان يكون المسؤل غير من يجب اتباع قوله الى ان قال والرواية الاولى قال فيها سأل ابا عبد الله ع ثم قال وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف الاحتجاج به وفيه صراحة بعدم قطعية الاخبار

وان

دلالة على اعتقاده بها ويجوز ان يكون انما رواها ليعلم انهم ليسوا عنده شيئا من الروايات ومنها ما حكي عن علي بن الحسن بن فضال ان لجابر ابي جعفر كذاب ملعون روينا عنه احاديث كثيرة وكتب تفسير القرآن من اولها الى آخره الا اني لا استحل ان ادعي عنه حديثا واحدا ومنها ان كلا من المحدثين الثلث لم يسمعوا بالتمام فجاز عليهم الخطاء كما شاهد وقوعه احيانا وخطئه بعضهم بعضا في بعض الروايات الموجدة فهم عدالتهم ممنوع عن الغرض وغير الموثوق بل الامة والايمة لا توجب الا الظن كما هو المشاهد والمعترف ومنها وجود الاخبار بين مقطوع عن رجال لم نلاق فيهم ولم نحط علمهم وتفاسيرهم في زماننا هذا لم نعلم عن انهم بل ربما يشتبون خلافا فيما كيف يمن معنى مع ان العلم بالعدالة لا يوجب الا نفي الغرض لا نفي اتيانه او الخطاء كيف يجوز الخطاء على جميع المخاطبين وهو منهم الظنية ولا يجوز الخطاء على احد من الرواة او على البعد بين الثلث ومنها موقوف فهم الاخبار على الرجوع الى كلام اللغويين كصاحب القاموس ونحوه ممن يعلم كفره وفسقه ومواضع كثيرة كما في اسنان الفيل في تعويض المخاض وبنت اللبون والجزعة والحقة والثناء والتولية والمحاقلة والمزابنة والكلافي بالكلافي والعنا عنه والتصدية والكعب ونحو المسافرة في القصر كالميل والفرسخ في الكر والصاع والمد والاوقية الى غير ذلك مما نعى ونظيرا كثيرا منها من نهاية ابن الاثير ومجمع البحرين وخصوصا في مثل خطبة البيان وكتاب الحجة ونحوها ومنها كون الامر المجرد عن القرينة للوجوب في قرآننا هم مع الخلاف الكثير واستعماله كثيرا بل واكثر في الندب مجردا عن القرينة ومنها الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية في الصلوة ونحوها والسنة والكراهة والوجوب ونحوها ومنها قول النحاة في التذنيب في باب كم الخطاب والتغيير فان هذين الجزئين الاصل فيهما ساقطة ويختلف دلالته لان الرواية الاخيرة قال فيها سألته ولم يذكر المسؤل وهذا يحتمل ان يكون المسؤل غير من يجب اتباع قوله الى ان قال والرواية الاولى قال فيها سأل ابا عبد الله ع ثم قال وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف الاحتجاج به وفيه صراحة بعدم قطعية الاخبار

وان مثل هذا الاضطراب الكثير مما يضعف الاحتجاج ويخرجها عن الحجية والى ذلك من القطعية ومنها قوله ان هذا النحو والمعاني وامثال الاجود في توجيهها انه لما كان المقصود بالتأليف من هذا الكتاب هو علم الفقه كما يظهر من بعض الاستدلال في ديباجة الكتاب وقوله ع في الفصل الاتي ومعرفة هذا العلم مما حث آله وغيرها وان ذكر المعرفة من الاصول من باب المبادي وكان بالاصل عند التأليف جعل الجزء الثاني منزوعا وجعلوه كتابا برأسه ليكون اعم فائدة وانفع غاية فلذا عرف الفقه ومن هنا ظهر ان ما ذكره اولى مما ذكره جدي ره من الوجهين احدهما ان الفقه غاية لهذا العلم فعرف غايته ليعرف الطالب فيه فائدته وسعى تحصيله فيزداد رغبة وتوفيرا عليه من الجد في تحصيله يجب تلك الفائدة وثانيهما انه علم يحتاج من هذا الحيثان الاحكام مستنبطة عن الادلة فقد يتوهم ان تعليم قوله تعالى كما يشير عليه ايقاظا قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وقوله تعالى فهم لا يفقهون قوله ع هو العلم اول عرف العلم بانه الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع فقد اخذ الجزم لعدم اشتراطه بالمطابقة للواقع وان واقف في عدم جواز النقض وربما يزيد في الترادف في العلم واليقين والجزم وكيف كان فكما منها يخالف الظن من حيث جواز النقيض وعدم الجزم فيه ومن هنا يصح ان يقال اليهودي مثلا يظن دين عدم بطلان دينه ولا يصح ان يقال يعلم ذلك ليلزم الاخبار على طابقة ما اعتقده للواقع وليس منه الكفر نعوذ بالله منه ثم انه ينقسم الى عقلي وعادي فالاول ما لا يكون للحاكم فيه الحصل بالنظر الى ذاته كاجتماع النقيضين والضدين وشريك الباري والثاني ما لا يكون كذلك بالنظر الى المادة اي مادة الفكر صحيحة كقعود زيد مثلا جاز او وجد اذا فانه ممكن بالامكان ومحتمل بالمادة وحيث فالمراد بالعلم هنا ما ذكر ولا محذور فيه كما يذكره المشرح وباقي الكلام مفصلا ان شاء الله ثم فانظر هذا وقبل ان العلم هنا بمعنى المتدين ولا يخفى ان الفقه ليس عبارة عن نفس المتدين بالاحكام الشرعية والا لكان العالم فيها الان موصوفا بالاحكام الشرعية فان تلك المتدين بالاحكام لا يكون حاصلا من الادلة التفصيلية لان قول ان

فان

في الرواية المتضمنة لهذا الحكم ومنها في الكافي عن ابن ابي يعفور عن الصادق ع من اختلاف الحديث يرد به من شيء به ومن لا فقال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وفيها دلالة على ان مرجع الاخبار كان منهم من لا يوثق به وان كان من يوثق به لا يفيد قوله الا الظن الا ترى ان شهادة العدلين لا يفيد الا الظن قال لو احتمل مع ان الموثوق لا يسلم العدالة لجواز حصول امر من الفرية وفيها الدلالة على نفي حجية ما ليس له شاهد منها فافهم ينقدح حل الاخبار ومع ذلك فكيف يمكن القطع بانهم ع مع صريح قوله ان الذي جاءكم اولى به ومنها قوله التصدوني ره لم اقصد قصد المصنفين في ايرادهم ما وردهم بل اردت ما احكم بصحته واجعل حجة فيما بيني وبين ربي وابالغ في ذلك جهدي وفيه تصريح بان المصنفات لا يحكم بصحة ما فيها من الروايات لعدم اعتناء المصنفين بايرادهم خصوص التصحيح وح فلا يمكن الاعتذار بكثرة من روايات الكتب والاصول واما ايراده التصحيح وغيره وعدم يجب بذل جهده وذلك لا يوجب الا الظن بجواز التخلف ومنها ان الاصول لو كانت قطعية للصدور لما وقع التكليف للانسان بالتعويض وبذل الجهد في تحصيل الروايات المعتبرة واما الاتي في دفعهم في الاضطراب وابهامهم في القصد والاستحباب فيقول ان ما اورد في هذا الكتاب احكم بصحته واعتقد انه حجة بيني وبين ربي ولم اقصد قصد المصنفين كما مر والكليني يقول ارجو ان يكون بحيث لو خيف ومنها قول التصدوني ره هذا الخبر لم يصححه ابن الوليد فهو عندنا ما ترك غير صحيح فهو دال على عدم صحة جملة تلك الاخبار والتصحيح يقول ابن الوليد وهو في مدعى الظن لحسن الظن ومنها منع ابن الوليد ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس ومنها ما في بعض الاخبار ان سماعة حكى عن الصادق ع ان الذاهلة مزينة فلما عرض عليه قال ابن يذهب اغافلك اغاثهم الله الفرائض بالنواصل عالم يختلف فيها الا ان ومنها اقول التصدوني لا اني بما يفرد به التستري ونحوه عثمان بن ابراهيم ومن يريح الاوار الزعفراني وجامع الاصول لابن الاثير وشرح الدراية للشهيد الثاني ومجمع البحرين انه هو الزعفي وضع حديث الطاير للبيدي ومنها ما سيرح الشيخ في العدة بان ايراد مصنف

الدليل ما يتعلق بالعلم وليس هذا التصديق حاصلا للعامي فلنا ان سلمنا ان متعلقه بالعلم فالتصديق بالاحكام فرع ليس مما يحصل من الادلة التفصيلية لانه يحصل اجمالا او تفصيلا بالاول وبالضرورة وايضا فان التصديق بالشئ فرع تصوره والتصديق بالاحكام نوع منها وهي لا تكتسب الا من الادلة التفصيلية وبعد تصورها يتعذر التصديق بانها من الادلة فالتصديق لا يحصل من الادلة على ان الحمل على التفصيلي في جملة بمعنى التمييز او الاعم مما ذكره المقدمة ولا يلزم ايضا اخراج العلم بالوجدانيات اذ ليس المراد بالتصديق بالوجدانيات ما يحصل من الادلة بل ما يعم الادراك وهو اعم من الادلة لا يستقيم مع التعريف بالباء والا لزم في جعله بمعنى الحنفي وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع والحمل على التمييز او الاعم انما هو لزوم دور الاعتراض على هذا ولكن يندفع بما يأتي من غير حاجة الى الحمل عليهما ثم يرد عليه ان العلم بمعناه الحقيقي ليس حاصلا من الادلة التفصيلية لانا نمنع ان الظن غالبا هذا ان جعلنا قوله من ادلتها متعلقا بالعلم وان جعلناه صفة للاحكام دخل علم المقلد فتدبر قوله بالاحكام اقول هو مع عدم الامتناع الى المتعبر يراد بها جانب المحمولات الى الموضوعات كالتصلي واجبة والخمر حرام ونحوهما مع الاضافة على الاحكام مجمل كالمفردات فيوجد احيانا غير بارحيا ما ذكر في تمرين الحكم الشرعي من انه خطاب الله المتعلق باعمال المكلفين على الاقتضاء او التخيير او كان متعلق الخطاب اما طلب اعم الاول الشامل للمباح وهو المراد بالتخيير وطلب هو بحيث من الوجوب والحرمة المعنيان بالاقتضاء والاول اما طلب فعل او طلب ترك والاول اما يجوز عدم الفعل فيه او لا والاول المستحب والثاني الخلاف ثم ان المراد بالاحكام الشرعية ما يعم التكليفية والوضعية والعقلية والاولى عرفها وهي الخمسة المذكورة والثانية كالصحة والبطلان والشرط والمانع والسبب الجامع وبعبارة الى التكليفية بنوع من التاويل والثالثة ما يكون الحاكم فيها العقل المتزه وهو من الاداة وامثالها وذلك يستلزم على مذهب المشهور والمعتزلة من العقل بالحسن والقبح العقليين على الوجه المذكور في محله وكشف العقل عنها لا شرع وهو ضعيف وان لم نتركه العقول الناقصة كما يأتي الاشارة اليه انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان الحكم يطلق على معان الفضية ومحلها ونسبتها

الناسخ

التامة واذا كلها وعلى الامر والمخبر والحمل على الاول بعيد لان الفضية قول يحتمل الصدق والكذب فيرد عليه ان الفضية هو العلم بقول يحتمل الصدق والكذب منسوب الى الشارع ومن البين ان الفضية بهذا المعنى ليست من الوجدانيات والمحسوسات والمكرهات ونحوها التي يأتي ان الاخبار بها لا يشملها الحد بما يحتمل الصدق والكذب لانه يتحقق بالجزم بكيف يحصل ذلك مع انه ينافي كون الحكم من الادلة لان ما يحتمل فيه الصدق والكذب انما يرجع في الادلة هو في بعضها كالاخبار والاحاد والا فالكتاب والاجماع والخبر المتواتر والمحفوف بالقرينة مما لا يرجع فيه ذلك الى ما تقدم الحكم فلا يصح تعريفه هنا بذلك لانا نقول انه على تسليم ان يحتمل الصدق والكذب لزم ان يكون هذا العقل العقل حاصلا من الادلة وهو كما ترى لان ما يحصل من الادلة ليس الا التبصير دون العقل المحصل بل بعض الادلة حاصل كما عرفت واما الحمل على الثاني فبعيد اذ يتم ان المكتسب عن الادلة هو الجنس المذكورة دون الوجوب بقيد مثلا كما صرح به الجد الاجد طاب ثراه انتهى واما الحمل على الثالث فبعيد كما ذكرنا واما الحمل على الرابع فبعيد ايضا من حيث ان العلم بالصفات خارج عن الحد وهو العلم بكون زيد شجاعا مثلا كما ذكره المعترض مع انه اداه للنسبة فلو كان المراد من الحكم مثل ما مر الخروج واما الحمل على الخامس فيأتي ان الامر في الخمسة معنى الحكم الشرعي كما يطلق الحكم كما يظهر من كلامه ثم لجعل كل واحد من القيود من الحكم والشرعية والتعريف احتراز اذ واضح فلا نعلم انه يرد من مجموع الحكم الشرعي مراد اصلا ليحمل على الاحكام الخمسة لان ايراد ما من الحكم يوجب الغاء الشرعية التعريف لانتفاح قيود ثالثة وحملها على التوضيح ثانيا في جملة ارتكاب لها للاحتراز فتدبر قوله من ادلتها متعلق بالعلم لا صفة للاحكام ولا يتنفس بعلم الله سبحانه وملائكته والانبياء والمطلع حيث انه لو كان صفة يصدق عليهم الخلو انهم عالمون بالاحكام الشرعية الفرعية المستفيضة عن الادلة وان كان المستنبط غير حجة الا ان اللازم على ذلك حصول العلم من الادلة التفصيلية وهو غير سديد لان الحاصل منها الظن لا ما ذكرها الظن فلا يحصل منها العلم لان الظن لا يفيد العلم بل جماعا بيانا ولكن يأتي في الجواب عن الايراد بان العقد اعتقاد ظني فلا يناسب قيد العلم ما يوجب حصول العلم

اي ظني

للمجتهد ووجوب اتباعه فهذه الالفاظ وان كان العلم حاصلا له من الدليل الاجمالي المذكور لا من الادلة التفصيلية كما يفيده التعريف ويمكن ان من ان الادلة لما كانت سببا بعيدا لحصول العلم من الدليل الاجمالي كانت كان الادلة التفصيلية اولا وثانيا العلم لانه لولا افادة الادلة الظن بالاحكام لما وجب تحصيل العلم لانه لولا بالدليل الاجمالي فتدبر وتأمل قوله التفصيلية الخ اولى هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل لانتهاء علم ما قبل ورتبا بيانا شرع الاخير مستدلا مع انه مستدل ما قبل العقل واما فقد جعل القسم فيما يجب بتركب مستنده من الامرين جميعا كما يكون بالاضافة الى كل منهما فيما لو كبر من الاخير وفي المشهور الذي تركب من الداخل والخارج خارج فلو جعل دليلا براسه وفيه انه يطرد في اصل البراءة اذ يقال هو دليل كما يأتي ان الادلة الشرعية معرفات وح فكل منها منتف عن الاخير فليس هذا من التركب في شئ فتدبر قوله العلم بالوجدان اقول لعل مراده ان من القيود الاحكام المعنى بها جانب المحمولات الى الموضوعات اذ كانت تامة لان الحكم عبارة عن النسبة التامة الخبرية نحو العلم بالوجدان كما العلم بزيد قائم وملائكة العلم بزيد وزيد قائم فالعالم ليس على بالنسبة التامة بل هو علم بالنسبة الناقصة لان قولك لمن قال لك زيد اذكرهم زيد وجاءني زيد مما لا يصح ان تكون عليه وهذا هو المعنى بالنسبة الناقصة ولا يأتي عليك ان العلم لا بد وان يتعلق بمعلوم فان العلم بزيد لا يحصل الا بامتياز وجوده او عدم امتيازه عنه ولا يصح العلم بزيد مجردا عن المتعلقات المذكورة لان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع هو لا يتعلق بالذات مثلا الا بالاعتبارات المذكورة لان العلم وهو ظاهر تدبر قوله والافعال اقول فيه سؤال وجواب شهير ان مذكوران في الحاشية لواردا على العبارة على ما قالوا من سقامه فراجع قوله والانبياء اقول لا يخفى ان من الادلة التفصيلية الكتاب والعقل وحصول العلم بحكم الرسول منها ظاهر وواضح لان عدم لم يكن حصوليا بل كان حصوليا من الالهام ونحوه والوحي ومنه الكتاب كعلم جبريل بالحكم من الكتاب فان نفس الحكم على ما عرف هو الخطاب المتعلق باعمال المكلفين والمتعلق لم يكن الا بعد التبليغ والقرائن عليهم فتبليغ لم يكن حكما في الاصطلاح وعلم النبوة وجبريل انما كان عالما بالتبليغ الى المكلفين فلم يكن عالما بالحكم الاصطلاحي فلنا اولا انه اراد من الحكم هنا نفس الخطاب

اي متعلق

والفقيه في الادلة وانما اخرج علم المقلد بعيد التفصيلية لعدم حصوله الا من دليل واحد مفصل وهو في جميع المسائل والحال ان علم الفقيه ايضا ما خوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو هذا ما ادعى اليه نفخ آه بأدنى تامل في قوله هذا ما افتى به المفتي فان ظن ان الادلة التفصيلية لما افادت الظن للفقيه وهذا يفيد العلم فكان الادلة افادت الظن كما ذكرنا وهذا يجلب عن علم المقلد فانه غير مستعقب لظن الادلة قلنا ان هذا انما يتجه اذا جعلنا من ادلتنا مستلزما بالعلم ومع ذلك فنحن ان بين ان علم الفقيه مسبب عن ظن الادلة من حيث ومستعقب بظن الادلة وكل علم المقلد لانه لولا ظن الادلة لم يحصل الفتوى الموجب لعلم المقلد اللهم الا ان يقال ان علم الفقيه مسبب من ظن الادلة من حيث هو ظن ولذا يقول هذا ما ادى اليه ظني آه بخلاف علم المقلد فانه مسبب عن فتوى المفتي من حيث انه ظن وان لم يكن مستندا الى الادلة في الواقع ولذا يقول هذا ما افتى به المفتي آه فبينهما فرق واضح ومن هنا بين ان عمل المقلد بقول المفتي من باب التعبد لا من باب الوصف كما في المجتهد حيث يدور انه مدار الوصف الظن بخلاف المقلد فانه لا يجوز له العمل بكل ظن في المشهور بل يتعين عليه العمل بقول الفقيه الجامع للشرائط تعبدا كما يأتي هذا وان جلنا عن ادلتنا مستغلما بالاحكام كما هو الاشهر فلا يخرج علم الفقيه عن علم المقلد لاشتراكهما في الحصول عن الدليل الاجمالي وعدم الحصول عن الادلة التفصيلية فان قلت على المتقدمين الاول علم الفقيه حاصل من جميع الادلة التفصيلية واما المقلد فعلمه حاصل من دليل واحد مفصل قلت ان الفقيه يصدق بالعلم بحكم واحد من دليل واحد ولا يشترط في علة الحكم الى احد ان يكون حاصلا من جميع الادلة اجمالا كما مر في قوله ونخرج بالتفصيلية آه اقول اورد عليه اجمالا ان الاحتمال ان علم المقلد من آحاد قد خرج بقوله عن ادلتنا لانه حاصل من دليل واحد اجمالي كما يذكره المصنف من آحاد ادلة متعددة واجيب بان نعت الادلة في قوله عن ادلتنا بالنظر الى تعدد الاحكام وان لم تتعدد فيها النوع واختلف الفرد كما في ادلة المقلد بالنظر الى كل حكم يدعيه كيف ولو اشترط في الادلة التعدد للزم في كل حكم ان يكون لادلة متعددة

وهو انا

وهو خلاف الاجماع فاحتج الى قيد التفصيلية الثاني ان المراد بالدليل اما اللغوي بدليل اللغوي نظرا الى قول بعض الاصوليين بعدم جواز تعبد المقلد بالدليل اما اللغوي او فوق اللغوي وهو ان كان عالما بجميع ادلة المسائل وما يتعارضها ومدركها وباسانيدها من كان عالما بادلة بعض المسائل دون بعض فالاول مسلم لكن لا نسلم عجلة المسائل والاحكام لان ذلك من خواص النبي والامام بل المجتهد اذا كان والمراد بالاجتهاد بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بالظن اللغوي فالاقوى واللغوي فالاقوى وحيث عرفت ذلك فاعلم انه ندفع الخلاف في بعد النحوي ومعدوما والمحكي عن الاكثر في الثاني فان الظن من حيث هو غير معتبر اتفاقا عملا وتعلقا سالم يدل دليل على حجيته واعتباره لانه لو كان لحيثيا لادى الى لزوم التعدد والتناقض وبطلانهما ظاهر فلا بد من الانتهاء الى العلم وهو لا يحصل الا بامرين الاجماع وضرورة العقل اما الاول فالاجماع من اكثر من تعبد الظن المطلق بخلاف النحوي للخلاف فيه فلا يكون الاجماع المحصل للعلم منعقدا بالنسبة اليه ولا يكون لرجح الا بالظن وهو المراد وما الثاني فلان العلم حاصل للمطلق بالمباشرة بعد بذل جهده من مقدمات ثلثة عليه ضرورية الاولى بقاء التكاليف والاحكام الى يوم القيام وهو خلاف في غير التكليف الثانية انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن الثالثة عدم التكليف بما لا يطاق فتولد منها وجوب العمل بالظن لانه لولاه لزم اما رفع التكليف وهو خلاف الضرورة او التكليف بما لا يطاق اذ كان المكلف به تحصيل العلم فيتعين العلم بوجوب العمل بالظن وهذا العلم غير حاصل للنحوي لعدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه لامكان حصوله بعد العلم بجميع المباني والمدارك وهذا بخلاف المطلق لانه بعد بذل جهده واستفراغ وسعه لم يحصل له ولا التكليف الا بقدر الوسع والطاقة وايضا نقول على ان الجهد هو الظن الاقوى والاقوى ولا ريب انه مع العالم بجميع المدارك لم يحصل له العلم يحصل له الظن الاقوى والاقوى فلا يجوز العمل بالظن الضعيف مع امكان الاقوى فيجب ترجيح المرجوح على الراجح مطلقا وشرعا ولا ريب ان الظن قبل التفحص اضعف من الظن بعد التفحص وايضا ان غاية ما حصل للنحوي الظن بوجود المقتضي

وهو انا

سيما وان يصدق الفقيه على مسئلة واحدة اذا بين في الحكم الواحد انه فقيه بالبين انه من الفقه او يعتبر فيه صدق الفقيه على العالم بحكم واحد حقيقة وجاز اذا العلم العقلي بجملة المسائل والاحكام او كما ليس بمعتبر اجماعا وان شاء اراده من الفقيه نظرا الى الغالب من علم الفقيه كالبين الاحكام والفول بعدم صدق الفقيه على العالم بحكم واحد ممنوع واما الفقيه فالظاهر صدقه على الواحد واما قول النحوي من الفقيه فيجوز ان يكون ذلك من قبيل المظان كما يذكره المصنف فيما يأتي من ان لما الحلاقين الملاقين بالمباني والمجلس فيقال ان هذا ماء والحلاقين بالمباني وضع لفظ الماء للمفهوم الكلي فيجوز هذا من الماء وح فيجوز ان يكون صدق الفقيه بالنسبة الى كان الحلاقين الفقيه على الواحد منا لا يذهب عليك عدم استقامة كلام المصنف هنا لان مراده ح اثنان اديبين بالاحكام مجموع الاحكام من حيث المجموع كما يقتضيه ايجاب المحلى باللام لان مرجع المذكور والمفاد ان مجموع ذلك ليس حقيقة في المجموعي بل هو خلاف المشهور كما يأتي وغيره انما المشهور انه حقيقة في العموم الاستغراقي اعني كل فرد فرد وح فمعناه ان الفقيه هو العالم بكل فرد فرد من الاحكام فيصدق الفقيه على العالم بحكم واحد ولا يتزلزل في صدق الفقيه على مجموع الاحكام والمجتهد يحصل له العلم بالاحكام مندرجا او لا فاولا ولا يحصل له العلم بكل الاحكام ومجموعا ما فغير واضح ولا شك انه بالنظر الى الافراد من الادلة ما يتبدل بعض فقيها اجماعا وضرورة والجملة فمقتضى العموم الاستغراقي ان الافرادي يدخل النحوي ولا يحتاج في ادخاله الى تكلف ارادة البعض من الاحكام ومما يدل للعموم الاستغراقي بتناول النحوي من حيث ان معناه كل فرد كما هو المشهور والمنصور ومما جعل بعض المجوز هو مجاز وعلى المشهور على مذهب المصنف ايضا كما يأتي ملخصا لانه يرجح بعض عدم جواز اعتبار المجاز في الحدود والتعاريف لا يتم كلام المصنف والا لكان الارادة المجموع بكونه جميعا محلى باللام وانه يفيد العموم كما صرح بها فادة العموم والمادة لا يوجب الحمل على المجموع والظاهر انه ترك اذ المحصل المعول عليه ان كان المراد العموم المجموعي وان كان مجازيا او حقيقيا على العقول الاخر لزوم منه جميع الاكل وان كان المراد البعض من الاحكام وان كان معنى حقيقيا لزم منه دخول النحوي فتدبر وتعلم

خاصة دون نفل المانع والمعارض لتوقفه على الاطلاع بجميع المباني والمدارك كما لا يخفى فان قلت ان الظن والمجوز في فلا تسري في حصول الظن فكما منها الواجب لاعتبار ظن الاقل دون الثاني فلم لا يجب الاكثر قلت ليس هو الظن من حيث هو حتى يلزم من حصوله المجوز اعتباره بل الواجب هو العلم في الاقل فيجوز ما تقدم دون الثاني فان قلت المجهود من باب الظني ابراد كل من المثبت والنافي والغرض وقوف المجوز على ذلك جلا واحتمال وجود غيرها اورده منوع بان احاطته بالكل ديما مع المباني المطلعين واصل بعد واحد على عدم نقل غيرها اورده بعد ظن النافي بالعلم لو لم نقل بعدم بالعدم فالنسبة مما لا تتكل على هذا التقريب قلت ان اللازم من ذلك ثبوت التقليد للمطلق في نفي غيرها اورده وهو لا في الاجتهاد اذ المناط حصول الظن له بلا واسطة التقليد وهو خلاف الاجماع والمعهود منهم من عدم ابراد المطلق وعدم وجدانه لا يدل على عدم الوجود في المثل الشائع كم في الالزام للآخذ ودون بعض على ما لم يقف عليه غير عزيز لو نقل انه اعلى فظهر ذلك لمن تتبع ومن هنا تبين خروج المجوز من التوقف بعد اخذ العلم فيه ولو ظنا بادلة البعض من الاحكام لعدم حصول العلم المجوز وان بلغ وعدم انفكاك العلم بجميع الاحكام على ما ذكرنا عن الاجتهاد المطلق وان قلت ان المشهور اما على القول بعدم النحوي نظر وجه الظهور ما ذكر ولكن يخرج شرعا عدم دخول من هو الجبيه لا ينافي دخوله من حيث نظر بعض الاحكام عن بعض الادلة التفصيلية كالاجماع و دليل العقل والخبر المخصوص بالفريضة فيرجع واما على القول بدخوله فذكر المشهور ان علم المجوز ببعض الاحكام داخل في التعريف لا ضرر فيه على حقيقته واما بان يقول لا علم المجوز من ادلة كونا حتى يدخل في الفقه بل يصدق عليه الفقيه حقيقة لا حق العلم وجوده والغرض انه غير حاصل للمجوز

قوله محلى باللام آه اقول احتاج ابن الحاجب وتبعه الشارح كون اللام للجنس وحينئذ لا اشكال وهو الصحيح لصعوبة الاستغراق بما ذكره المشرح وصعوبة النهي لما فانه للمقصود بل لا يتم النهي بالاحكام ايضا فان النهي لا يلازم ما سبق من خروج العلم بالظن وان قلت يلزم على اعتبار الجنس صدق الفقيه على العالم بمسئلة واحدة وصدق الفقه على حكم واحد وهو بعيد

سيما

ذكر بالعلم ان العدول عن الاستغراق في لفظ المحدود المذكور وهو دخول المعرفي وقوعه
[illegible] خروج الاكثر تدبر قوله ثم التهيؤ لزوم آه اقول اورد عليه بوجهين الاول انه يجاب ايد بالاية
عليه الثاني انه لا يناسب الفيود المذكورة اذ لا معنى لقولنا الفقيه هو التهيؤ بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية مع ان بذلك يخرج علم الانبياء والملائكة فلا وجه لما ذكر ليجرد تقييد
عن ادلتها واجيب عن الاول بان المراد بالعلم في الاصطلاح في مقام التعريف ونحوه هو
التهيؤ والملكة وارد بانه في الاستعمال يشايع جعل الفرق فلان علم النحو وعالم بالنحو ونحو ذلك
كما يدل عليه ان نسبة الملكة حاضرة عنده والمجاز بالعلم بالمعنى المذكور فيما ذكر اما اصطلاحي ومجاز
شايع وعلى التقديرين لا حاجة الى التجريد والاجود الاول وعن الثاني بان اعتبار القيود انما
هو بالنظر الى الحصول بالفعل والقوة القريبة اذا اريد بصرف ذلك التهيؤ الى تحصيل الحكم
فلا يكون على وجه الاستنباط عن ادلتها التفصيلية وهذا انما شايع كما يعرف
علم النحو والصرف مثل ذلك نعم علم النحو كذا ونحو هذا لم لا يخفى ان هذا المعرف انما العلم هنا
على التهيؤ الى بناقض ما بان من جملة العلم على الطرف الراجح سواء منع النقيض ام لا وكذا
يخالف الحمل على معناه الحقيقي لاخراج المجتهد في غير علم الملائكة بعيد الادلة ثبتت وتدبر والله
اعلم قوله ثم آه اقول لا يخفى انه لا يلزم من التهيؤ العلم بالاحكام من الماخذ والشرائط ولو
سلم وقوع التوقف من الاعلام في كثير من الاحكام فالحمل على الاستغراق انما لا يصح وان حمل
العلم على التهيؤ قوله وحاصل الفرق الى قوله وهو شايع اقول الحد شبيه على جواب ما احتمله
يمكن ان يقال ان حمل الاحكام على البعض كما انه مجاز كذلك حمل العلم على التهيؤ مجاز ايضا ولا يجد
بد الفرار عن مجاز الى حق بعد لزوم ارتكابه لا محالة ولا سيما ان الامر هنا قد دار بين التخصيص
في الاحكام بالجمل على البعض وبين التجوز في لفظ العلم والتخصيص خير من المجاز كما هو المشهور وعدوان
الامر بينهما وان قرن في المشهور في لفظ واحد لكن الدليل يعم مثل المقام فان خير التخصيص من
المجاز انما هو بيان اول ما لم يدار الامر بينهما في لفظ واحد ام لا كما في المقام والجواب ان حمل العلم

على التهيؤ مجاز شايع بشاهد تحقيقه والذات المشهور الى التوقف حيث يدور الامر بين المجاز المشهور والتخصيص
مع لم يكن الامر دايرا بين مطلق المجاز والتخصيص لان المجاز المشايع حيث كان كالتخصيص
كان اولى من التخصيص من اخبار احد فرديه الحقيقة عن التخصيص بقي قوله ثم فحمل العلم اه اقول العلم
حقيقي وهو الاعتقاد المطابق لزم منه الحد وقد المذكور وهو ان العقيدة من باب الظنون لانه ان
اريد منه المجازي لزم منه ايضا محذور ان الاول انه مجاز يراد باللفظ من غير قرينة وهو كما ترى
الثاني لزوم دخول كل ظن من الادلة وان لم يجمع شرايط الاجتهاد وكان صاحبه عاميا يفتي
على الظان الفقيه وهو خلاف الاصطلاح الثالث يلزم منه كون التجزي فيها انتفاء تصدق
الحد عليه حقيقة مع انه على الخلاف الرابع ان اللازم منه خروج علم الانبياء والملائكة لانه ليس
بظن جدا فلم يكن حاجة الى تجريد قيد ما لهما كون افادة اليقين دايما مجددا دام ظله ويمكن ان يقال
ينتظم الكلام ويجاب ان اصل الظرفين الذي اعتبره الشهرة بين العلم والظن وكان اللفظ من حيث
العموم منتاولا لادراج قيد الادلة عند بعض الخامس يلزم منه خروج من لا يعمل بالظن من الفقهاء
كالسيد ومن ضارعه من الفقيه حقيقة وهو كما يرى كون افادة دام ظله ويمكن المناقشة
ايضا بانه من حيث العموم ليس اجماعيا بين كان ذلك يلزم ان نوادي بلفظ العلم خصوص الظن
وليس كذلك بل المراد هو الامر السادس اللازم منه عدم التفريق بين المجتهد والفقيه مع
انها بينهما فرق ظاهر لان له بالنظر الى احاد الاحكام اساسا تمسه فيتمشى المجتهد بالنظر
الى تحصيل الحكم الواقعي لانه ظان به ولو ادعى الاجماع دايما بين كل المجتهد في تحصيل الحكم
الشرعي بطريق الظن وبالفقيه بالنظر الى الحكم الظاهري لانه عالم بانه حكم الله يقينا
بالنسبة اليه في الكم يقينا ولو باخذ اليقين في كلية كبراه فيقول وكل ما ادى اليه
ظني هو حكم الله يقينا وفي حق المفتي لتنقيحه لنصيبه للافتاء وبالقاضي لزيد الخصومة
ويحاكم الشرع بالنظر الى ضبط حال الايتام والمجانين والغيب ظهر انه لو كان العلم
مجردا التجان لم يكن فرق بين الفقيه والمجتهد لاشتراكهما في هذا المعنى وهو ظاهر

الحروف من المباينة بين المعاني المذكورة وعدم اجتماع اثنين منها في جميعها فلا يبعد ان يكون الفقه
والاجتهاد على نهج واحد في الاسماء وتدبر السابع ان الفقيه من حيث علمه الاجمالي داخل في التعريف
جدا حتى قال الاكثر ان اخذ العلم في تعريف الفقه للدليل الاجمالي المفيد للعلم يجب ان لم يدرج
فيلزم دخول علم الاجمالي المفيد للظن فيه ايضا لتسوية علم المجتهد لعلم المقلد لاخذ الظن في مورد
الاجمالي بما خذ اليقين كما يرى في دليليهما او ندرسلم المساواة العلم واليقين في المقلد بما ذكر انفا
من قوله وكل ما ادى به المفتي فهو حكم الله يقينا في حق فيلزم دخول العلمين في التعريف تدبر قال في
الجواب ما ذكره العلامة اعلى الله في الخلد مقامه وهو ان ظنية الطرفين لا تنافي قطعية الحكم
وبيان هذا الكلام في المقام يحتاج الى تمهيد نوضح في المرام فنقول والله الالهام ان حكم الله
بالنظر الى المكلف على نوعين ظاهري وواقعي فبالنظر الى الثاني يسمى مجتهدا لانه ظان
به وبالنظر الى الاول يسمى فقيها لانه عالم به لما عرفت فيما سبق من الدليلين القطعيين على حجية
ظنه واعتباره ووجوب استناده الى دليل على انه لا يلزم التعدد والتكثر فيكون
المجتهد حاكما بان هذا الحكم المظنون لانه الواقعي حكم الله في حقه وحق مقلده فيتمشى بالنظر الى هذا
العلم فيقينا وان سمي بالنظر الى الواقعي مجتهدا لظنه به وبالنظر الى هذا العلم كثيرا ما يعبر عن
الصلوة سرا قطعا ان وجدان الخالف الواقع كالظن الحاصل من شهادة العدلين وكون
الولد للفراش والبد دليلا للملكية ونحو ذلك فان كون الحكم الحاصل من هذا الظنون حكم الله
قطعي وعلى لا يتغير بسببه ولا يتغير بسببه ومن هذا المجتهد بعد حصول الظن له بقول هذا
ما ادى اليه ظني وهو واضح وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله يقينا في حقي وحق مقلدي
للدليلين العلميين القطعيين فنتج قطعيا ان هذا حكم الله يقينا في حقي وحق مقلدي
فعلم من ذلك ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لا بمعنى انه على هذا يكون حكم الله الواقعي
ما ادى اليه ظن المجتهد لافادة العلم له فيتوجه على مذهب المصوبة من بعيد حكمهم
لظن المجتهد ويكون المظنون ويلزم من ذلك ايقاع تعدد حكم الله في الواقع في حقه هو هذا

من الصرف ما لا يخفى والتفصيل المقام مقام اخر ويؤخذ من مطاويه والله اعلم **قوله ره** نظمه من حيثية الخ الاولى ان يقول ليس بشرعي كيف يفعل المجتهد ما حاصله في بحث حجية خبر الواحد من الدليل الرابع المفيد للقطع بحجية ظن المجتهد وادائه الى القطع بالاخوة وكيف يفعل عامي مقلد في بحث النجوى للنبع عن صحته بان رجوع المجتهد المطلق ليس الى الظن من حيث هو ظن ليلزم منه سراية النجوى له في الظن بل مرجعه الى العلم الحاصل له من الاجماع والضرورة ونحوهما مما شف في النجوى ومع هذا فكيف يجوز الحكم بنفاذ المجتهد هو لم يقل الا ان عمل المجتهد بالعلم والظن في الطريق والعمل بالعلم ليس عصيانا الا ان الشارع اوجب عليه العمل بظنه فسقا وفاقا فيكون مقتضاه ان الحكم المظنون حكم الشارع قطعا وبقيا فلو كان المعتبر هو الظن من حيث هو فاني التخلص من التعدد والتسلسل مما عرفت فان قلت كل ذلك لا يرتبط بما نحن فيه اذ يجوز الاستناد بالظن بحجية عليه بين المتين ولكن كيف يكون التخلص من المحذور المذكور في كلام المتن ومن استفادته الجواب على مذهب التصويب ولا يقول به قلت الفارق هو ان التخلص من حكم الواقعي المعين عند الله تعالى وتحصيل العلم به فاذا سد باب العلم اعتبرنا الظن الاقوى فالاقوى والاحرى فالاحرى بالحكم الواقعي المعين فاعتبارنا الظن انما هو حيث كشف عن الواقع فان سادفه فهو المقصود والا كان خطأ ووجب على صاحبه العود والعدول وكان الظن الاول خطأ بحيث لم يحصل به عدم كونه حكم الله وكما فهمتك لا يقول به المصوبة لانهم لا يعتبرون بالحكم الواقعي المعين ولا يعتبرون الظن من حيث الكشف عن الواقعي ان لا يحصلوا لله تعالى حكما في الواقع بل يجعلون حكم نفس المظنون بعد الظن فيكون الحكم بما ظن لا مضبوطا كما تقول به وهم لا يقولون بما نحن فيه وهو واضح وبالجملة فالعلم بوجوب العمل بالظن ليس من حيث انه ظن وليس مستقلا لما نحن فيه بعد الحكم وانما والتصويب فيكون حكم الله في الواقع ذلك لا غير بل العلم بوجوب العمل من حيث انه ظن كاشف عن الحكم الواحد المعين ولذا لو انتفى الظن انتفى الحكم ولكان لو تبدل الى ظن اخر بان الحكم الواقعي وجب العمل بالاخير ويشتمل الاول ويكون خطأ بين

الواقع فان تعدد الحكم الواقعي تابعا لهم ان اوقلنا بان الحكم المظنون حكم مستقل يجب العمل به من حيث تعلق الظن به بحيث لو انكشف عن الواقع واعتباره واستلزام ذلك كثيرا منها ان وجوب الصلوة اخمس على الدابة الفاقد من البدن ثلاث وان قبل مستحيل تركه فيكون هذا الوجوب الثابت بالبديهة عليها مع انه كيف يعلم قبل الشروع في الصلوة بوجوبها عليه مع احتمال الموت والجنون والاغماء والموت والحيض ونحوها فلم يكن الا الظن بالوجوب وهو يسقط بالبديهة لان بداهة وجوبها يقتضي عليها الا فيتها فلم يكن الوجوب البديهي الا وجوب الصلوة قطعا الترتب على ظن البقاء على التكليف وح فلو مرض المانع في اثناء الصلوة علم انا لو جوب لم يكن وهذا ينافي عليه لان العلم بالا يجوز التخلف فيه لانه اعتقاد مطابق للواقع والواقع لا يتخلف فلم يكن الا انه ظهر له عدم العلم بالوجوب فبان البقاء بالعمل كما يذكر السيد ره والمحقق في بحث عدم الجواز الا مع علم اللا يس بانتفاء شرطه ومنها ان من لم يكن على طريق الواقع وهو يعتقده او يحكم عليه بشرعا كالعالم الشاك في الحدث يعلم ويعتقد جزما بحيث لا يجوز الخلاف فالواقع وجوب الصلوة عليه ثم بعد الصلوة لو انكشف عليه كونه محدثا تبين عليه عدم الحكم الواقعي وان وجوب الصلوة الحكمي الاحتمالي منوط بظن الواقعية ولا يجوز ان يقال ان الواجب عليه صلوتان في الواقع او تلتزم واحد بعد اخرى لوضوح بطلان كل منهما اذ في الواقع هو خلاف الاجماع بل الضرورة ومنها من ظن في صلوة الجمعة انه صلى ركعتين فانه يجب عليه البناء عليه وجوبا عليا ظنيا فمتى انكشف خطأ ظنه وجب الاعادة وحكم بفساد الاول وبطلانه اجماعا وليس ذلك الا لانا نقطع الوجوب العلمي بظن الواقع ولا يصح ان يقال ان الثابت عليه تكليفان وصلوتان وان صلوة الظهر كونه في الواقع وشرعيته شرعا وصحيحة لواقعها الامر بالبناء على الظن ومنها لو شك بعد العمل ان فعل الحكم يعلم الحاكم بمقتضى هذا الظاهر وجوب الحكم بها فظا فلو علم الحكم كذب الشاهدين علم عدم الوجوب بالحجة فالعلم بالحكم انما يتبع الظن ومعلوم لهم بحيث انه ما ظن كون الحكم الواقعي هو الحرمة مثلا علم بوجوب العمل بهذا الظن من حيث كونه كاشفا من الواقع وظنا به فمتى ظهر خطأ الظن علم انه ليس

بحكم الله ولو كان عالما بالحكم المظنون سقط وان كان مخالفا للواقع لما وجب العود ولعدم الفائدة وهو خلاف الاجماع بل وجب جمع بجديد النظر في المسئلة الواحدة وكذا ذلك بخلاف مذهب المصوبة اذ بعد الحكم في الواقع انما يتفهم ان لو كان العمل بالظن من حيث هو ظن والواقع امر اخر فلا يرجع بعد الحكم ولكن بعد اعتبار الحيثية كما ذكرنا ومثلنا فيما يتضح ذلك فتدبر ومنها والله العالم **قوله ره** اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ قال سلطان العلماء لا يخفى انه يخرج بظاهره من الفاظ الكلي المتواطئ وكذا الفاظ الجزئي المتواطئة وكذا الالفاظ المشتركة الموضوعة للكلي او الجزئي بل يخرج منه مجموع الالفاظ المتباينة سواء كانت موضوعة للكلي او الجزئي ولا يدخل شيء منها الا بعد اعتبار الحيثيات الخ وانت خبير بان التكلفات التي لا تليق بالمقام بعد وقوعها في كلام الاولين يجب حملها على التفهيم بالكلي والجزئي تفهيما واسرارا لما في المجرد والمركب وجعل التفهيم بالمجرد والمركب تفهيما اخر بان يقال اولا المراد باعتبار الحيثيات ان اللفظ والمعنى مع اتحادهما يفيدان فوائد هذا التفهيم للمترادفات والمشتركات وغيرها من حيث ان تصور المعنى يمنع من وضع المشتركة او لا يمنع فمقابلة المترادفين والمشترك المتباينين من حيث تكثر اللفظ في المترادف وتكثر المعنى في المشترك وعلى هذا فالمقابلة بهذه الحيثية لا يستلزم خروج الالفاظ المشتركة والمترادفة من الكلي والجزئي من حيث ما فيه اللفظ والمعنى لجواز ان يكون الكلي مشتركا كالعين او الجزئي كذلك كجعل او على ونحوهما من الكليات العلمية الجزئيات مخصوصة وغيره انما اذا قوبل الكلي والجزئي بالحيثية المذكورة للمشترك والمترادف من حيثيتهما المذكورتين اي تصور المعنى في الاول واتحاده في الثاني فقد توهم منه خروج المشترك والمترادف من الكلي والجزئي لان المشترك ليس معناه الا تعدد المعنى فيه والمترادف معناه التفكر اتحاد المعنى فيه فعلى توهم ما ذكره المحشي من الحمل فانه لا اذن يرد ان تعدد المعنى في المشترك واتحاده في المترادف من لوازم الاشتراك والترادف في المقابلة انما حصلت من حيث اللوازم للاشتراك والترادف دون نفس المشترك والمترادف فتامل واما ما ذكره من الاولوية في قوله والاولى جعل التفهيم اه فبعيد جدا الا ان الظاهر من قوله ثم الكل اه انه اراد بيان

نوع الكلي المذكور دون الاصناف المتوالية والمتشاركة ولعل اعتبار اختلاف الحيثية الى جماعة اولى فتفهم **قوله ره** من وضع واحد فعلى ان المتصور من الوضع الواحد هو ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كل وضع ابتدائيا فلا يرد ما قيل من ان المراد بالوضع الواحد هو الوضع في المشترك اللفظي ولما المشترك المعنوي فهو داخل في الكلي وليس المراد بالواحد اتحاد الواضع للالفاظ على وضع الاشتراك مع تعدد الواضع كجمع وعلى والحسن ليحسن من الاسماء المشتركة بين جمع الى اضعاف وان كان الاكثر اللازم من تعدد الواضع انما يحمل هو بالنظر الى استعمال الحاجز عن عرف المتواضعين لان الاستعمال في عرف كل واضع انما يحمل على ما وضعه له اذ به يتم فائدة الوضع المعرف بانه تخصيص الشيء بالشيء بحيث متى اطلق الاول فهم الثاني فان كل من سمى ابنه محمدا فلا يريد منه الا ما سماه به خاصة وان كان الخارج عن الاصطلاح اذا اطلق محمد انما يعلم منه انه اراد به احد المسميات من غير تعيين في اللفظ الا بالقرينة ومع ارادة ما ذكر من الامرين فليس المراد من الوضع الواحد الا ارادة الوضع الابتدائي فتدبر والظاهر ان قيد المناسبة للمعنى السابق ولعله اراد بذلك اخراج المنقول مشتركا بالنظر الى استعمال الخارج عن اصطلاح الناقل والمنقول عنه لما عرفت من عدم اشتراط الاشتراك باتحاد الواضع وح فيلزم في المنقول الاشتراك وفيه ان الظاهر من تعريف المقام وعامة ان المنقول مشترط عدم الوضع وهجر الاول وكل ذلك ليس شرطا في الاشتراك بل المشترك بغير قيد الوضع التخصيص كما هو المعروف والظاهر من قوله بوضع واحد اذ الظاهر من الوضع هو التخصيص على ما يعرف من تعريفه ولا يتم التخصيص الحاصل في المنقول يحتاج الى اخر اجر باشتراط المنقول بالمناسبة دون المشترك وبالجملة فالمنقول مشترط بالمناسبة وان كان عدم الوضع وهجر الاول والاغماء بالوضع الثاني مما ان المشترك غير قيد عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة كما في العين بالنسبة الى الجارية والباكية فيعلم ان المشترك يحصل مع عدم الوضع وهجر الاول كما ان الخارج المنقول من حيث اشتراط الاول يدل على عدم غير وهجر عن مدة المنقول من حيث وجعله اراد بذلك التنبيه

على ترون الاشتراك بين المنقول منه والمنقول اليه على ما يحكيه المحشي عن الاكثر ولا يخفى انه اذا اشترط
في الاشتراك عدم ملاحظة المناسبة بين المعاني فيخرج المنقول عن حد المشترك لان المنقول في اعرافهم
المناسبة بكيف يدخل في المشترك على مذهب المحقق والاكثر مع ان شيخ والمحقق بعدم النظر
الى الوضع الاول انما هو ناظر الى خروج المنقول واخوانه من المشترك بكيف يعتد من الفهم الا ان يبنى
اراده ذلك القيد اخراج المنقول في عرفنا فان الملاحظة المناسبة وان كان بالنظر الى عرفنا ثالث
الخارج عن عرفنا المنقول منه واليه يكون مشتركا كما ذكرنا وفيه ما فوقه من عدم حصول الاشتراك
بالنسبة الى اهل كل وضع وان لم يلاحظ المناسبة فاخراج المنقول بالنسبة الى اصطلاح الخاص عرف
الثالث عن حد المشترك بذلك القيد مما لا وجه له لخروجه عن حد المشترك فلما بالنسبة الى اصطلاح
الخاص وان لم يلاحظ المناسبة فلم يكن المراد بالقيد الا اخراج المنقول عن حد المشترك بالنسبة
الى العرف الثالث الخارج لدخوله في المشترك الا عتبار المناسبة وح فالمقرون لا يوافق القوم
في جعل المنقول من المشترك والاولى حمل الوضع الواحد على الوضع الاول اذ اى كان لم يوضع
للاول ولا يخفى ان هذا القيد لا يكون الا للاحتراز عما لو لوحظ المناسبة فيخرج المنقول
على مذهب هذا الذي يقتضيه الاعتبار الصحيح ان الاشتراك يحصل بتبادر معان متعددة
عند اطلاق اللفظ على حد سواء كانت موضوعة بوضع واحد اى وضع ملاحظة المناسبة
كما في المنقول بالنسبة الى العرف الثالث والمجاز المشهور فانا بعض الاعلام من المتاخرين
في المجاز لان المتبادر دليل الحقيقة وهو حاصل في المجاز كان ثمرة المشترك ثابتة في المجاز
المشهور على المشهور من التوقف حتى يعلم المعينين وسواء كانت الحقيقة ازيد حاصلة بوضع
ثان للمناسبة او بسبب الاشتهار والغلبة لكثرة الاستعمال المجازي كما ذهب اليه المحقق الشريف
وح فالمنقول والمرتجل يدخلان في المشترك بالنسبة الى العرف الثالث وفانا للاكثر في المجاز
المشهور بالنسبة الى العرف الثاني وفانا لبعض الاعلام مذيوبنا قال سلطان العلماء وح لم يخفى
انه لما كان المعتبر في المشترك تعدد الوضع الى قوله فلما القول لا يخفى انه داخل في الكلي لان

هذا

هذا وان كان وضع لمعان خاصة لكنه لم يوضع من حيث الخصوصية كما وضع لفظ زيد لخصوص
مسماه والاسامي الخاصة موضوعة لا بوضع اخر ويلزم منه الاشتراك واسماء الاشارة ليست
من المشترك فظهر ان الوضع للجزئيات من حيث الكلية بمعنى انه وضع كلي جزئي باعتبار انه معرف
مذكور ومشاره اليه لا للخصوصية ومن هذا يأتي بالوضع العام فيه والحاصل ان الواضع في لفظ هذا لاحظ
معنى كليا وهو الفرد المذكور المشاره اليه ومعين اللفظ بازاء جزئياته المتصورة اجمالا من حيث
ان كل جزئي مفرد مذكور لا من حيث خصوصيته كما في الاعلام الجزئية بل من حيث الكلي فيصدق اسم الاشارة
المتحد فالجزئيات ملحوظة عن الكلي باعتبار ان افراد الكلي غير ملحوظة عند ذكر الواضع عند الوضع
بل لم يوضع اللفظ الا بازاء الكلي واما اسامي الاشارة لحذف الجزئيات ملحوظة عند الوضع واللفظ
قد عين لها من حيث الكلية لا الجزئية وان كان فيشركان بين الكلي واسم الاشارة في ملاحظة
الواضع امرا كليا عند الوضع فهي الكلي ظاهر وفي اسم الاشارة باعتبار مقصود الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشاره اليه مفرد مذكور ولم يضع اللفظ لهذا الكلي بل الجزئيات المتصورة بحسنه
كما صرح به صاحب المعالم ره في بحث ما يتعلق بالمخصص في هذا فباعتبار كون اسم الاشاره
موضوعا بالوضع العام يدخل فيه الكلي فلا فضل قال سلطان العلماء والموجب بان للاداء انتفاء
الوضع الا بمعنى اذا اراد الاستعمال في المنقول والمرتجل لا يشترط عدم الوضع بل لا يشترط
الوضع وان اتفق بالنسبة الى بعض الاقسام ولعل الماتن لملاحظته عدم اشتراط الوضع فيهما
معا حتى الوضع بالاول بعني الوضع الاول في وح فمراد الماتن من اختصاص الوضع بالاول
انه انما وضع اولا ثم استعمل في الثاني لمناسبة وكان الاستعمال في الثاني غالبا فتقول
وغيرها من قبيل لم يتقبل الاستعمال الثاني بالوضع لما عرفت من عدم لزومه وان كان جايزا
ولما حمل الوضع الاول على ما لم يكن لمناسبة ليشتمل المرتجل فغير مراد ظاهرا بدليل قال سلطان
العلماء وح والفرق من كلام الاكثر المتولد من المعاني الحقيقة الموضوعة لها اللفظ اولا فغير ممنوع
فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له الوضع على ما عرف ماخوذ فيه التخصيص والمجاز ان كثرة

الاستعمال في المعنى المجازي لم يبلغ الحد الموصل الحقيقة في الاستغناء عن القرينة مع عدم الحقيقي ايقاظ كما
هو احد الاقوال في بحث الحقيقة الشرعية وح فلا ريب انا هذا النوع ايقاظ حقيقة مع عدم وضع اللفظ
للمعنى المجازي لعدم التخصيص الحاصل في الوضع فيه جدا وهذا النوع ايقاظ لم يتفق كثيرا في العادة فيلزمن
من ذلك ان الحقيقة لا يلزم الوضع وعلى هذا فالمنقول والمرتجل حقيقة وان لم يكن فيهما وضع وكان
ليس كما ذكره في الاذن من شرائط المنقول والمرتجل عدم الوضع بل الاستعمال فانه لان المرتجل يتوقف
على الوضع الثاني لان الاستعمال بدون الوضع والمناسبة افادة اللفظ لغير معقول وح فيقول
ان الحقيقة اعم من الوضع فقد يلزم الوضع كما في اغلب المواضع ومنه الحقيقتان المرتجل والمنقول في بعض
المواضع ومنه الحقيقتان الشرعية على مذهب الاكثرين وان كان في بعض المواضع لا يتوقف على الوضع
في الظاهر فانا القايل بكون الفاظ العبادات اسامي للاجزاء اعم من كثرة الاستعمال بلغت حد
الحقيقة في عصر الشارع الفهم بالنقل بدون الوضع لان ما ذكر من النقل ايقاظ هذا ويمكن ان يكون
مراد الاكثر من كون المنقول والمرتجل من المعاني الموضوعة ان الوضع اعم من التعيين والتعيين
واعلم بسبيل ان الوضع على ما هو المعروف في تعريفه ما خوذ فيه التخصيص فذكر التخصيص لا ان
يجعل استطرادا في الاعم فافهم قال سلطان العلماء بل جعل الاكثر الخ اقول فيه اشكال
لا بد ان يكون جميع معانيه بين الذهن اجمالا ويبقى الاجمال في التعيين والمجعل والمرتجل في
عرف الفاضل حقيقة وليس الثاني خاصة بحيث يكون الاستعمال فيه مجازا الا ان يجعل
على ما ذكرنا من جعل من المشترك بالنسبة الى العرف الثالث المطلع على الوضعين اذا استعمل فيهما
نذيوبنا قال سلطان العلماء ومن ثم لم يجز ذا في محله في الوضع الحقيقي اقول يعلم منه ان المعتبر
في المشترك اعتبار عدم المناسبة لا اعتبار المناسبة ان رجعنا فيه عدمها الى المناسبة لا الى
الملاحظة وكيف كان فبذلك يخرج المجاز المشهور فيه من المشترك وفيه ان المشترك بحسب
بتعدد الحقيقة وقد اسلفنا ان الحقيقة لا يلزم الوضع كليا وان لا يكون المنقول من اقسام
الحقيقة اذا استعمل مجازا حتى يبلغ الحقيقة مع ان الوضع لم يتحقق بالنسبة اليه وحينئذ يكون الحقيقة

اعم

اعم فاعتبارها بدون الوضع انما هو لوجود علامة الحقيقة اعني التبادر وملاحظ فهو
حاصل في المشهور ومن المجاز ان سلمناه وجوده فيكون حقيقة بدون الوضع كما في الفهم المؤيد
من المنقول وح فيلزم كون اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور ايقاظ مشتركا بناء على تحقق الا
شتراك بتعدد الحقيقة بلا وضع كما ذكر من ان المناسبة معتبر بينهما الا ان يقال كانت معتبرة قبل
الشهرة وغيرت وضع لان بعد الشهرة لا يستعمل الا بملاحظة وجود المناسبة في المجاز المشهور وهذا
مع انه قد يشكل اعتبار وعدم المناسبة في المشترك مع ان المناسبة كانت بين بعض المعاني
المشتركة كالعين الجارية والباكية في العين مثلا واما تغيرين الماتن من ادخل المنقول في المشترك
بينهما باعتبار ملاحظة المناسبة في المنقول وعدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي
فغير مجد كما ذكرنا ان ملاحظة المناسبة في المنقول انما هو في اول النقل لا الاستعمال واما بعد
النقل فهو غير ملحوظ للمستعمل فلما عند الاستعمال وكانه توهم ان الاستعمال في المنقول
لمناسبة يأتي في الاستعمال للوضع كما في المشترك فلذا فرق بينهما بما ذكر وبعد ما ذكرنا نعلم
كون الاستعمال فيما للوضع وان كان تخصيصا الا ان المنقول امتاز عن ملاحظة المناسبة اذ لا
لاحظ فلا يخرج عن المشترك نذيوبنا قال الخ اقول اعلم انه قد تقرر في محله
وبالله التوفيق ان الخطاب بالجديد والغايب وبالي وجهه انشاء اخطابا للذات من ذلك عدم
تعلق خطاب الا بالاحياء والمستعد الا بالمخاطبين المشافهين ثم انه من المقرر المبرهن عليه ايقاظ
ان الخطاب عما لا يفهم اذ يلزم منه خلف ظاهر ومحال وبعجب عرف المخاطبين من غير بيان لا له
الى التكليف بالايطاق بالمخاطبين كخاطبة الوحي بالنبي والمولود فما وعلى اسلفنا من
وصول الايمان فوصل الحيوان ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم
خلاف ما يفهمونه والمناقشة بان المرجع الى الاذن والخبر في ذلك الذي يدعى الى الدور
ممنوعة بان اعتبارنا الى الجميع الى العرف واهل اللسان انما يكون حيث لا يعلم المراد فيهما
بعلم ذلك من غير اشتباه وان كان بتوسط العرف لان المقصود من اشتباه حجية العرف

اعتباره الظواهر لا مطلقا فان حاصل على اعتبارها المراد كما لا يخفى ولا شبهة لاحد في اعتبار لسان القوم في الامثال والمحاورات والقصص وغيرها من التكلمات العادية وانما الكلام في اثبات عين العرف واللغة في الالفاظ الواردة لاثبات الاحكام الشرعية والفائدة هذه الاثبات الوقوف من الفائدة الاخبار الذي لا شبهة في اعتبار اللغة والعرف فيها واليقين لم يتيسر العرف واللغة فيها لاحتاج الى البيان وهو لا يفي الا بقليل فيحتاج الى البيان ايضا وهكذا فيلزم التسلسل وبطلانه واضح واليقين لم يتيسر العرف واللغة منها لكان اكثر هذه الايات ونحوها لغوا غير مفيد وهو كما ترى هذا مضافا الى ما تقدم اجماع المسلمين بل المليين واستقرار الاذهان بما يعلم ذلك منه وانا لم يجد الامر بالرجوع في الموضوعات اليهم كما ورد في الاحكام وانه بعد الجواب من السؤال ما كانوا يسألون ثانيا عن المراد فتدل الجملة على وجوب المخاطب بما يفهمه المخاطب ويستعمل اللفظ فيما يفهم منه واللازم من ذلك وقوع مخالفات الشارع بلسان المخاطب وهذا هو المراد من عرفه خاصة فانه انعقاد الاجماع بالضرورة على اشتراك جميع المكلفين المعدومين والغائبين في التكليف المستفاد من الخطاب وان لم يشتركوا في توجه الخطاب واستفادة الاحكام المشتركة غير ممكن الا بعد فهم الكتاب والسنة على نهج فهم المخاطبين لهما لانه المعتبر كما عرفت فلا بد ان لا يكون الا بعد معرفة معنى اللفظ في عرف المخاطب واصطلاحه مفيد من تحصيله وح نقول ان حال الالفاظ بالنظر الى عرف المخاطب لا يخرج من انواع سبعة الاول ما يعلم اتحاده مع عرف المخاطب كلفظ الارض والسماء والنار والماء والهواء ونحوها الثاني ما يعلم عدمه كالرطل والمن والصاع والدرهم ونحوها وحكمها واضح الثالث ما يعلم المعنى عرفا ولا يعلم في عرف الشارع ولا في اللغة وح فيثبت الاتحاد مع عرف الشارع والمخاطب بالدليل فنقول لا يخفى ان الواقع من الاتحاد وهو المطلوب والاختلاف فيوجب النقل وتغير المعنى والاصل عدمهما وبقاء ما كان على ما كان ومستنده عدم نقض اليقين الا بمثله الجاري ما علم المعنى لغة لا عرفا ولا في عرف الشارع

ح

ح فيحتاج الى اثبات حجية قول اللغوي او لا ثم موافقة عرف الشارع ثانيا ثم الحاق المعنى لغة او عرفا الشارع للاشتراك اخذ وان لم يذكر في كتب اللغة لعدم الوقوف على المتعمد والذهول عن ذكره فيقول في الاول الظاهر انه صادق لانه من اهل الخبرة والظن حاصل بقوله وهو حجة للمجتهد مطلقا لقوله وكل ما اعتمد اليه المخبر فهو حكمه هذا آه والاصل اليقين عدم الاختلاف والتخالف ثم نقول في الثاني بعين ما قلناه في القسم الثالث ثم نقول في الثالث ان الاشتراك يستلزم تعدد المعنى والوضع والاصل عدمه واليقين عدم وجدان اهل الخبرة مع غاية التفحص ظاهر في عدم الوجود والذهول اليقيني خلاف الظن والاصل عدم الخامس ما يعلم المعنى في العرف العام واللغة مع اختلافهما كالغائط والطعام والدابة والاقامة في البلد ولا يعرف ان عرف الشارع هل يوافق العرف العام اللغة او هما مختلفان بين الاعلام والاكثرون كما قيل على الاول لوجهين الاستقراء وبعد تغير عرف الناقلين في هذه المدة الطويلة فالظاهر التغير فلو عرف قبل البعثة واجرون على الثاني للاستصحاب ويدفع بعدم مقاومته لهما ثم ان ظن المجتهد في حكم اليقين فيتفق مع ظنه بما ذكرنا السادس ما يعلم اختلاف بلد الراوي المخاطب والمعصوم ع ولا يعلم وقوع الكلام على اي الاصطلاحين كما في الطلاق فانه يختلف فيه المدني مع المكي والاكثرون على اعتبار عرف بلد المخاطب لاحتياجه وجوب المخاطبة بما يفهم وانما حملوا اطلاق الكتب على العراقي والسيد ومن تبعه على اعتبار عرف المعصوم ع لان المتكلم مطلقا انما يتكلم على اصطلاح بلده الشايع اختلاف اللغة والعرف الخاص كالكلام فانه مبين بما يتكلم به الانسان وفي عرف النحاة ما تركب من كلمتين بالاسناد ولا يتأتى ح في تقديم اللغة الا ان يكون العرف الخاص عرف الشارع وضعف الاحتمال الواقع في الحقيقة الشرعية فان الحقيقة العرفية الخاصة اعني حقيقة الشرعية ثانية وهي محل خلاف اللغة ولختلفوا ايضا كما سبق بوضع الشارع قوله ره في وجوه اصول الفقه اقول وكل شيء منها الى المقدمة ولم يقم دليلا عليه وقد استدل عليه بعض بانه لا يجب

اللغوية والشرعية عموم من وجه فان الشيء قد يكون نجسا لغة لا شرعا كالخمر وقد ينعكس كالكافر المتيمم النجيف وقد يتفقان كالبول في العذرة ونحوها النظافة ويجتمعان فيها العموم من وجه ومنها عدم النبوت مطلقا كما ذكر ومنها الفرق بين الزمانين ومنها الفرق بين الالفاظ فالنبوت فيما ذكر المتروك والمنع فيما ذكر كما من الكراهة ونحوها ثم النبوت ذكروا وجوها لا نرتضي منها ما ذكر الاول اعلام الشارع المكلفين المخاطبين بالوضع وردهم بانه يستلزم الاشتراك والنقل الى المخالف حكما بوضع احد النقلين وهو كما ترى والثاني نقلهم اللغوي على الشرعي وتفهيمهم بالتوحيد القول والقول بالاستعمال مجازا بعونة القرينة الا ان كل منهما وجه للقول بالنقل القرينة تفهم المنقول اليه وتفهم النقل والقول بالمجاز انما للمرتين عن اللغوي وتفهيمهم المعنى المجازي فلا يتعين احدهما الا مع خارج تدبر الثالث انا نسلم مجازا ثم لكثرة الاستعمال يلحق الحقيقة وح يأتيه مع جهالة تاريخ بلوغها وظن الاستعمال بشكل الثمرة والاصل الحمل على اللغوي الا مع القرينة فلا ثمرة في القول بالنبوت ح للحمل غالبا كما قيل وغيره نظرا لان الاصل التضفي للحمل على اللغوي فان اريد منه اصالة تأخر الحادث اعني تأخر الحقيقة عن ورود الخبر فمعارض عينه اعني اصالة تأخر الخبر عن الحقيقة لان ورود الخبر يقتضي حادثا وبالجملة فالمحقق حدوث زمان ورود الخبر وزمان سريرة اللفظ حقيقة في المحدوث فيحتمل تأخر كل منهما عن الآخر فيتوقف وان اريد من الاصل الراجح فهو تدبر والحق ثبوت بالنسبة الى الالفاظ المذكورة في الامن وفي زمان الصادق عليه السلام لما ظهر من الاستقراء وقد يمنع وجهه الوالد الماجد قدس سره ظاهر في التعليقة وليس هو حاصلا في الالفاظ الماضي وزمان الرسول المطهر ص فالاصل الحمل على اللغوي الا مع القرينة كما في قوله ع انما الشركون نجس لاية بيانها او لان الاخبار بالطهارة والكفار كذب يستحيل عليه تعالى فلا بد من الحمل على المجاز مع قرينة الحقيقة وهي النجاسة الشرعية وهو اولى من الحمل على الجنب الباطني كما فعله اصحاب القول بطهارة اهل الكتاب لان الاول شايع والجان الثاني اولا انه ليس من وظيفة الشارع بيان

في استعمال الفاظ في معاني فانا بطريق الحقيقة وهو الحكم بما بطريق المجاز وهو يتوقف عليها وغيره مع استلزام المجاز لها فان نسبة اللفظ الى المعنى لا يخرج عن انواع ثلثة الاول ان يوضع ويستعمل بلا وضع في غير ما وضع له وهو المجاز فهو فرع للوضع لا للحقيقة لان المعتبر في الحقيقة الوضع والاستعمال جميعا فالحقيقة فرع للوضع ولا عكس والمجاز انما يستلزم الوضع كما يعلم من تقسيم الى الثلثة يثبت قرين الحقيقة في الجملة وسنستدل ايضا بانه لا شك في تبادر معاني من الفاظ بحيث لا يصح سلبها عنه وهو المراد بالحقيقة وهذا يثبت الحقيقة في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الحقيقة العرفية تنقسم الى عرف عام وهو ما يشترك فيه الكافي وغيره وخاص وهو ما يختص ببعض الافاضل كاصطلاح النحويين والاصوليين والمتكلمين ونحوهم وعرف المشرعة بالنظر الى الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقايق فيها المراد من المشرعة من تعيد بتجويز الاسلام مطلقا ونوهم بعض حيث جعل مصطلح الفقهاء وبالنسبة الى لفظ الاعادة مثلا من اخص منها بما يأتي في الوضوء خاصة حقيقة مشرعة وهو كما ترى لان المشرعة لا يختصون في الفقهاء فتدبر قوله ره واما المشرعية آه اقول اختلفوا في ثبوتها على اقوال الشيء منها مطلقا من غير فرق بين زمان الرسول ص والمتأخرين ء ومن هنا تخيير فرق بين مثل لفظ الصلوة ونحوها مما يذكرها المتروك وبين لفظ الكراهة والسنة والطهارة والنجاسة حيث ان الكراهة في اللغة هي المرجوح المعدوم بغير فيه الوجوب الحرام وفي المصطلح ما يجوز فعلها ويرجح تركها على الوجه والسنة هي الطريقة فيه الوجوب لغة وفي المصطلح هي الراجح الفعل الجائز التوك والطهارة هي النظافة والنزاهة لغة وفي المصطلح ما يجوز فعلها استعمال طهور ومشروط بالنية او سبب الاحكام التكليفية او الوضعية الحاصلة من النجاسة والنجاسة لغة هي القذارة وفي المصطلح هي التكليفات الثانية كحرمة الاكل والشرب واحكام المساجد لها والصلوة معها والتجرد عليها وتلويث الثوبي الخارج والمصاحف بها ونحوها وبين النجاسة

القدارة والنظافة لانهما معلومان بالتفتيش وفي العادة بلا من وضيفة بيان الحكم الشرعي
قال المحقق عليه والمراد القرينة في لفظ الكراهة فهما ان الحرمة لو كانت مرادة منها لشابهما التغليظ
والتشديد دون التعبير بلفظ عام احدا فراده الحرام فان المخاطب لعدم التعيين والاصل
ربما يحملها على الكراهة المصطلحة فيتأتى منه خلاف مرضى الشارع من لزوم عدم الاتيان
واراده شربه الحرام ونحو ذلك بين في السنة وما شاكلها والله اعلم قوله ره فقد اختلفوا في
تحويلها ونفيها اه اقول افهم من هذا الكلام وما بعده انه لا نزاع ولا خلاف في ان الشارع
قد استعمل الفاظا من معاني مستحدثة مخترعة مجعولة من قبله بحيث لم يكن للغة ولا للعرف ولا
للعقل اليه سبيل وفائدتها ما هية تركيبية وتركيب بالكم والكيف يتلقى من قبله كالمعاجين
المستحدثة من الاطباء والادوية المركبة كما وكيفا وان الخلاف في ان ذلك الاستعمال من الشارع
هل كان على سبيل الحقيقة بوضعه تلك الالفاظ لتلك المعاني وتعيينه اياها بازاء تلك
المعاني بحيث يدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها تثبت الحقيقة عند المشرعة
عرفا هذا انما يكون من وضع الشارع او ان الشارع استعملها فيما يقرن المجاز بقرينة القرائن
وصيرورتها حقايق عند المشرعة انما هي بواسطة غلبة استعمالهم لها في المعاني المذكورة
فتكون حقيقة عرفية خاصة لكن المتفق من الفاضلين اجل بكى المتأولين من اهل السنة ان
كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهو باق على معناه اللغوي والذي يظهر من شروط الاعتبار
في الشرع مثل الصلوة بمعنى الدعاء والركوع والتسجود والتشهد وغيرها لك من اجزاء
شروط الاعتبار هاو الغسل للجنابة بمعنى الغسل فيكون ما دل على الغسل المعلوم شرايط
الصحة بحسب الشرع مثل الترتيب وغيره فحمل العبادات مثل العاملات فانه اقرب
لفظها يحمله على المعنى اللغوي او العرفي فاذا ورد من الشرع انه لا بد فيه من كذا وكذا
يحمله شرايط الصحة بحسب الشرع لانه داخل في ماهيتها كما اذا قال لنا اغسل ثوبك
فانه يحمله على الغسل اللغوي والعرفي من دون تامل وهو مسلم عند الكل فاذا قال لنا

لا بد ان يكون بماء طاهر وغير ذلك مما ثبت بحمله شرايط الصحة بعد ما ثبت ولو لم يثبت يحمله
على اللغة او العرف ولا اعرف لها اصلا كما هو الشان في كل موضع من مواضع المعاملات وكذلك
يحمل الطاهر في مثل من اجنابه وصل واذن وغيره ذلك بان يحمله على اصل اللغوي والعرفي الصلوة
على مجرد الدعاء والاذان على مجرد الاعلام الى غير ذلك حتى يثبت شرايط الصحة فانا لم يثبت الاصل
عدمه وفاسده في مثل الصلوة والاذان في غاية الوضوح واما في غسل الجنابة فكذلك ايضا على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية واما على القول بعدمه فبعد وجود القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي
المتبادر المعنى الجديد الشرعي يحمله عليه لان تفهم ليس الا انه حقيقة في اصطلاح الشارع
او مجاز وكيف كان هو معنى جديد وراء المعنى اللغوي ثبت لنا من استقراء كلام الشارع
ولا يخفى على المطلع والحاصل ان الحقيقة المشرعية في المعنى المحدث من الشرع المعلوم انها
بقيدية واجماعية واما ادلة الحقيقة مثل التبادر وعدم صحة السلب وغيرها مخدوشة فيها
ولا شك فانه معنى يتبادر اللغوي والعرف سواء كان حقيقة شرعية ام لا يفهم من مجرد
اللفظ او باضمام القرينة مثل توضأ يعلم قوله ره واستعمال الجاء انما قيد هنا بالاداء
ولم يقيد في الصلوة بنيتها اعلم ان الحج ليس اسما لمطلق المناسك المخصوصة لان المناسك
كثيرة من واجبة ومندوبة بل هو اسم لمجموع معين منها فالعالم يحمل بانه كل المناسك او بعضها
اسم للافعال واذا دخل بعضها ما لم يكن اتيانا بالصلوة وبطل صلوته علم ان الكل داخل
في مسماه وحقيقته ويمكن ان يكون وجه المسامحة في التعبير والتفنن في العبارة تدبر قوله ره
واصح المنقول اه اقول لا يخفى ان عدد مجهد المتقدمين في الاستقراء وهو الظن الحاصل ايضا
واما عقل عدم اشتراط والمشهور وبعض اخر قوله ره وتقطع ايضا اه اقول لا يخفى ان القطع
لا دخل معتبر في هذا القطع وكذا لم لان متعلقه كونها اسامي والاسم يسمى المجموع
والوضع فيما منها التسمي الى الآخر من الاثنين فما اراد من الاسم هنا مجرد الحالة منه لا

بان السدل لم يعمل مجرد الاستعمال في غير ما نحن فيه دليل محكم على ما ادعى من
هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق وبعد ذلك لا يبقى لمعنى الايراد وجه غير سديد وذلك
لان السدل لم يعتبر النبي الا بالنسبة الى كلام المشرعة دون الشارع ولان اضافة قولهم انه
لم يعمل الا بشرف الشارع اه الاول ومعلوم ان النبي في كلام المشرعة غير نكير ولا وجه لان يقال
فلم يكن توجيه المنع الا الى دعوى نقل الشارع اللاتي مما استعمال مخصوص وهو المبلغ حتى يحتج الاول
بذلك قوله ره ان كانت بالنسبة اه فانا بالنسبة جميع جوانب التوحيد هنا بعد العلم بارادة السدل من
النبي عند المشرعة لانه ثبت الاستعمال واكثم الحقيقة عند الشارع بقولهم انه لم يعمل الا وجه ولا
عين التوحيد بل كان الاخ تسليم المقدمتين ومنع النقل المدعى والمطالبة بدليله الا انه يمكن ان المتوهم اعلم
فهم من المقدمة الثانية مع ارادة التخصيص النسبة الى المشرعة دون المقدمة الاولى فان القائل الاتيان
المنفية فيما لم يرد عنه بالنسبة الى المشرعة خاصة فقال ردده اما قولهم انهم لم يعمل اه فلا نانا نجد الجواز ان يكون
اراده كون الحقيقة بطريق النقل او مثله بان يريد من قوله انه استعمل مجازا ثم اشتهر واما دعوى غير قوله ره
لو ثبت نقل الشارع اه اقول لو ثبت نقل الشارع لما احتاج المفهم لان المعتبر الاستعمال الذي يبلغ حد
مجرد الاول ويثبت الثاني فلو ثبت نقل الشارع اي استعماله الى هذا الحد فمن اين انه احتاج الى
التفهيم لان خصوص النقل غير قيد له الا ان يكون اراده الوضع من الشارع اي لو ثبت وضع الشارع
وبيان النقل من المرين هنا هو دعوى النقل لا الوضع ومن هنا عبر بلفظ النقل والمنقول عوما
مرت بخلاف الوضع فيريد بالمعنى الاعم ولا يكون في الثاني وضع بل استعمال كذلك فلو ثبت الثاني لا
يكون الا المطابقة باثبات النقل هذا ولكن الظاهر من المرين للنقل هنا اراده الوضع واثباته في المنقول
كما يفهم من قولهم فيما يذكره المفهم انه نظم انا فهمنا بالقرائن اذ يعلم منه ان الذي عند القرائن
انما هو لفهم النقل وهو المدعى والمنقول من كلام الاكثر ان يفهم كشارح المختصر والسيد الشريف المحقق
الذي لا اعرفهم كون معنى المنقول والمرجل من الحاق الحقيقة الموضوعة لها اللفظ بل المنقول من
الاكثر جعل المرجل من اقسام المشترك دون قوله ره لفهمها اه اقول الظاهر ان مراده انه لو ثبت نقل الشارع

لا اصطلح وضع فاللفظ المستعمل مجازا ايضا علامة للمعنى المجازي ولو بواسطة القرينة ولما كان
الاسم اعم في بعض مواده ثانية فيدان هذا الاسم حقيقة عند المشرعة بالمجاز فالمسدل الذي يجوز ان
يكون الاسم بالمعنى المطلوب الاولى كون الالفاظ مستعملة في لسان الشارع في المعاني التي يحتمل
المذكورة وهو المراد بالقطع الثاني الثالث ان هذه الحقيقة مستندة الى الشارع ببيانه
انه لا ريب في كون هذه المعاني من مخدثات الشارع ولا ريب ايضا في كون استعمال
الالفاظ في هذه المعاني ايضا من مخدثات الشرعة فدعوى الشارع في اصل
المعاني والاستعمال مكذا في كيفية الاستعمال وهو كونه بعنوان الحقيقة وهو اعم من لفظ
ومن هنا لم يدع القطع في المقدمة الثالثة وهي قولهم انه لم يعلم من هذا اه وبين ذلك
بيانا ان العادة جارية بان طايفة خاصة مرتبي ما استعمال الفاظ في معنى خاص في اصطلاح
فانه يعلم ذلك اصطلاحهم وصفاتا نفاتا منهم بحمل استعمالهم اللفظ على ذلك خاصة
كما في اصطلاح النحويين والصوفيين والمتفلسفين وغيرهم كالاطباء ونحوهم الشعير وغيره
فحمل القناع على فاس ذلك بعيدا العادة وخاصة مثل هذه الالفاظ اذ هي ليست مما يعهد
غيرها الاصناع الكلمتين الى استعمالها في اليوم والليلة حتى مرارا ومرة فان الشارع اقام
الى ثلث وعشرين سنة فمن المستبعد عدم البلوغ الى الحقيقة وهذا نظن مجهد على نفي بحجة
على المجتهد مطلقا وربما يجاب بان العادة قاضية انهم بان الاستعمال المجازي اغلب من
الحقيقي بمراتب وان قيل اغلب لغة العرب مجازا فيجاب ان يكون محل الحذف من ذلك قوله ره
واورد عليه اه اقول لما تقدم ان هذا الايراد منع للمقدمة الثالثة حيث انه لما ادعى الحقيقة
في لسان المشرعة ضم اليه ان ذلك لم يكن الا بعد ثبوت الشارع وفائدة ما يرد الا استعمال الفاعل
فمنع بان الاصل الاستعمال ثابت ولا يوجب مجرد ذلك والمجاز فالمورد لما لم يعترف الا
بمجرد الاستعمال من حيث هو ويعلم انه لا يمكن اثبات اذ به من ذلك لدى الثبوت نفى بجابه
النقل بناء على ان مجرد الاستعمال لا يوجب النقل انفاقا فانه مجاز فمن بعض العيون

لتلك الالفاظ كما يرجع اليه الشك لفهم المخاطبين معانيها لئلا يفهم الخطاب عما لا يفهم والتكليف بما لم
يفهم مستحيلان عليه اذ الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرينة فان بفهم المثبت انما يحمله على المعنى
الشرعي وحيث فانا نقول بان الحمل على المعنى الشرعي موقوف على احد امرين اما القرينة والقرض
عدمها او التصريح بارادته والفرض انه لم يفهمها اذ لو فهمها اذ لك لبلغ الينا وحيث لم يصل الينا لم يكن مفهما
فلم يكن ما فلا فيلزم منه الحمل على المعاني اللغوية على خلاف ما ينوي به المثبت وهذا الكلام تمام فما
يستفاد من بعض من حمل كلامه على فهم النقل مما لا يقتضيه كلامه فالمجاب عنه بفهم المثبتين النقل
قبل الاستعمال كان بالقرينة وبعده فيتعين الاستعمال ولا حاجة بعده الى التفهيم لاستحالة تحصيل
الحاصل لا ان النقل في مستقر شرع منع الاستعمال فيه زمان الشارع وما بقي من انا مكلفون بالحمل المتأخر
وهذا يقتضي تفهيم تلك المعاني وقد حصل ذلك بالبيان النبوي ولا يجب تفهيم النقل مرة وبيان
الحمل على تفهيم النقل فوجوع عن ظاهر العبارة مع ان الحاصل بالبيان كيفية المعاني لا ان المراد من الالفاظ
المجردة هو الفعل المبين وبان الالفاظ الواردة في الكتاب محمولة بالقرينة المعينة للمراد ولا
حاجة الى البيان النبوي من ان الخلاف في الالفاظ مجردة عن القرينة ولو تضمن البيان فيما مثلا
لم يكن للخلاف ثمرة وهو ظاهر **قوله ره** واما على ما فرضه الخلاف انه قبل فيه ما حاصل ان ثمرة الخلاف
دون اخرى تنتهي فيه ان للمخصم ان يقول لو كان كذلك لكان ينقل الينا قولا يوجب ولا يطرق
الآحاد تفهم النقل دليل على العدم **قوله ره** والثاني لا يفيد العلم اه فيه ان ظن المجتهد كما
هو حجة في المسايل الفرعية كذلك حجة في المسايل الاصولية من غير فرق في العموم الحجية الحاصل
من كلية كبراه في قوله وكلما ادى اليه ظني اه وبالجملة فكل ظن للمجتهد ينوط به اثبات الحكم
الشرعي واستنباطه فهو حجة لا يسوغ له ولا لغيره الاعتماد والعمل في الفتوى فيه كل ظن سواء
كان في المبادي كاللغة والصرف واللغة والاصول او الغاية كالكتاب والسنة ليطلان الترجيح
بلا مرجح واما الظن المتعلق بالعمل اي بفعل المكلف بين ثبوت الحكم سواء كان الكلف مجتهدا
او مقلدا فليس بحجة اتفاقا مضافا الى عموم ادلة المنع الاما ظن الشارع على اعتباره كالظن

بدخل

بدخل الوقت مع المانع فان اشتراط الوقت واعتباره ثابت من الشرع فلا بد من العلم
بالبعض لانه الحاصل مطلقا وانما سوغ العمل بالظن هنا بدليل ولولا لما ساغ العمل به
وبعض ذلك الظن فما عدا الصلوة واخواتها وشهادة العدلين فافرق لانه من الموالي
والله العاصم في كل الاحوال **قوله ره** اختصاص الالفاظ اه اقول اما كالاتباع في ان الا
لفاظ الواردة في القرآن مرادة بها المعاني الشرعية للقرينة كما مر وهذا مسلم كما يليق
للقرآن واما ان يحمل القرينة على الاغلب فلا يقتضي انتفي واما ان يحمل على الاستفادة با
لقرينة والاستعمال مجازا فلا يمنع الثبوت في غيرها مما ورد في السنة الا ان ينفي الحمل
بان الاتيان بالقرينة انما هو لتفهيم النقل بلزوم عدم القرينة بان النافي انما يحمل القرينة لافادة
المعنى المجازي لا لتفهيم النقل وان اشتراك الامران في الاشياع الى القرينة والاكتفاء بها
للتفهيم وثانيا ان مثل كيعيس ومن والمد ونحوها ابتدى من القرآن وبعض منه مرفوع حتى يجب
عن العربية والجواب الجواب والايراد الايراد والثالث ان كون اللفظ عربيا يكفي فيه الوضع
من احاد العرب والاستعمال في المعنى الموضوع له ومن الحلوم ان الرسول ص من العرب
فجاز له الوضع والاستعمال منه ومن التعجاع به والتوحيد بالقرآن ولا يخرج عن العربية
فان وضع الالفاظ مقدر بحسب المقام وان جعلنا الواضع هو الله والمستعمل الناس فذاك
ولا اناس لدينا **قوله ره** بان فهمها اه اقول هذا بيان لما هو الحق والمعارف وهو
ان المشرعة الآن لما كان فهم هذه المعاني او لا بعونة القرآن كما يرى الالفاظ وان
بعض منها يفهمون كونها حقايق فيها كان كان حال المشرعة من قبلهم كان يفهمون كونها
حقايق باستعمالهم لها مع القرينة فيفهمون بالقرينة كونها حقيقة قرنا وهكذا بالقرينة
الى من تقدم عليهم الى ان يصل القرن ان الشارع فان الطبقة الموجودة في زمانه انما فهمن
كونها حقايق بمعونة استعمال مع القرينة او كتفهم المشرعة بعضهم لبعض بحق ما والا فالا
وظاهر انهم ان الرسول ص انما بلغ في بدء ثلث وعشرين سنة ومن اول البعثة كان كالمعين

وكانوا يستعملون هذه الالفاظ ومن البعيد وغاية عدم بلوغ الخصم وعدم الاستغناء عن القرينة في جميع
تلك المدة بيقاء ومرور ان المعنى مجازي شرعي واستعمال اللفظ فيه كعلاقة الجزء بين العام وبين مرادف
وضع الالفاظ والاعلام والعادة فانه بان الشيء المخترع اذا اطلق عليه اللفظ صار ذلك مع القرينة بحكم
في العرف بالوضع فلا حظ تجد وبيقاء ان نقل لفظ الصلوة من الدعاء كان مبنيا بان الاعم الاغلب
كان لهم صلوة وزكوة وصوم الخ وبالجملة والاصول والغاية كالكتاب والسنة ليطلان الترجيح
بلا مرجح واما الظن المتعلق بالعمل اي بفعل المكلف بين ثبوت الحكم سواء كان الكلف مجتهدا
او مقلدا فليس بحجة اتفاقا مضافا الى عموم ادلة المنع الا ما ظن الشارع على اعتباره كالظن

الشارع

الشارع ليس لا تفهم القرائن الاحوال والصيان المخصوصة من غير ان يكون مقصودا بالقرينة تفهيم
العلاقة وجعل الشبه قطعا وهو مسلم لكن الملاك المنوع عليها مشروط بالعلاقة لا بان تكون مرادا
ومقصودا باللفظ حين الاستعمال والاتيان بالقرينة وهو واضح والفكاك فان المكنة الاستعمال من خلا
فيها في فهم الوضع فان استعمال الشارع للصلوة والدعاء مثلا لو كان كان ما وجد الا وفي ان
الطيب لو قال ما ء الشعير او قلوس حبار شنيرين او دين المستعمل فيه بكيفية مخصوصة والقرينة
على ارادة هذا منه مرارا لعلم منه الوضع وعلى هذا فاستعمال الاسد لو كان مكررا في الشجاع مع القرينة
بحيث لو استعمل في الحيوان المفترس كان نادرا جدا ولم يستعمل يفهم منه النقل ظاهرا فتدبر وتامل
جيدا وعن الثالث بان اللازم كان بيان العمل المجازي وكيفيتها بالنسبة الى المتايبين وقد حصل
بعد قبول الاسلام واما تفهم المعنى فلا لان ذلك يقع الخطاب لئلا يلزم الخطاب بما لا يفهم
وهم لم يكونوا مخاطبين فتدبر **قوله ره** مجازات لغوية اه اقول هذا صحيح على النقل بانه استعمل اولا
مجازا ثم اشتهر حتى اراد بغير قرينة واما على ما ذكرنا من كون القرينة بالتوحيد لتفهيم النقل فلم يكن الاكثار
مجازا بالاستعمال فيه بل وضع له وهذا استعمال فيما وضع له فلا يكون مجازا اللهم الا ان يقال
لا يشترط في المجاز ارادة غير ما استعمل وفيه حينئذ بل يعتبر سدق حده وهو كون الاستعمال
في غير ما وضع له وهو حاصل مع النقل بوسط المناسبة للمنقول عنه مع وجود القرينة فتدبر **قوله ره**
في الحق اللغوي اقول لا يخفى جواز العبادة والتصحيح اجماله بقوله في الحق الشرعي ويمكن
ان يوجه بان حذف الصفات تقوم بعضها مقام بعض فيكون لفظ في بمعنى الباء بمعنى
السببية او ان المعاني الشرعية مجازات بسبب المعاني اللغوية بين وضعها فتدبر
قوله ره بخلاف نحو الماء اه اقول لا يخفى وجود القرن بين مثل الماء ولفظ القرآن فان الاول
موضوع للطبيعة المركوزة اذا ينبادر منه الا ذلك بخلاف لفظ القرآن فان المتبادر منه
عند الاطلاق هو الجملة فيكون الموضوع له هو الجملة بحكم التبادر هذا تحقيق وهو اعلم بحقايق
لفظ الماء فان الجملة غير متبادرة منه حينئذ بل المتبادر هو الطبيعة كما ذكرنا والوا ستعمال

لفظ الماء في الجملة كان مجازا لان خصوصية الجملة خارجة عن الوضع فكان استعمالا في غير ما وضع له كان مجموع المياه احد جزئيات ذلك المفهوم كما ذكره الشارح وهذا مجاز في القرآن لان الجملة هي المتبادرة منه فيكون حقيقة فيها واما كون القرآن حقيقة في الاجزاء ايضا فلعدم صحة السلب الذي هو من امارات الحقيقة فيعلم بذلك تعدد الوضع والاشتراك لفظا واما استعمال لفظ الماء في فرد وبعض منه مجازا ايضا لاستعمال الكلي في الفرد الا ان يراد من اللفظ الطبيعة وفي الحصة من الفرد هذا وقد يكفي ايضا انه يكفي في كون القرآن غير عربي كون نظمه عربيا وان كان بعض الفاظه غير عربية او يكفي كون اكثر الفاظه عربيا وهو حسن قوله ح اعلم ان الاشتراك اه اقول هذا مختار المحقق ودفاقه قوم لوجهين الاول ان الافادة والاستفادة غير حاصلين ان استعمل بغير قرينة ومنها يلزم التطويل بلا طايل الثاني ان حكمة الوضع تابى لان المقصود منه افهام المعنى الاول فهم الثاني وذلك منتف في المشترك وح فاوهم ذلك يجعل على الاشتراك المعنوي الحقيقة والمجاز والجواب عن الاول اولا ان ذلك كله اجتهاد في مقابلة نص اللغة بالوضع في مثل العين للباصرة والذهب وغيرهما والمرة للطبع والحيض والجون للاضداد الثلثة وثانيا ان ادعى الافادة منتقلا ثم اشار الى ما مر لان الاجمال قد يقصد لغرض من الاغراض كما بين في علم المعاني لئن سلمناه فمحصل بالقرينة فلا يلزم التطويل فانا نتم لان اصل المعنى انما يفهم من اللفظ والتعيين انما يفهم بالقرينة واحدهما غير الاخر وما يفيده احدهما غير ما يفيده الاخر وانما يلزم التطويل ان لو كان المعين للمعنى اللفظ والقرينة جميعا على انا نمنع ان المجاز لان اللفظ مع القرينة مفيدان معنى واحدا وامرا واحدا ولا يلزم فيه التطويل وكذا في المقام لو سلم ذلك وان اريد ايجاد اجمالا لمقاصد حصلوا وعن الثاني اولا بما مر وثانيا ان الحكمة قد تقتضي الاجمال وثالثا ان ذلك حاصل في المشترك ايضا لغرض وغرضه كل من المعاني وضعا ابتدائيا فعرفيا فالوضع حاصل بالنسبة الى كل من المعاني وهي هنا عند الطلاق لفظ المشترك يفهم كل من المعاني لكن لا بقيد فيتوقف التعيين على القرينة هي ان

ذلك الخ

دلالتها انما يلزم على التسليم ان لو تعدد الواضع امكن ان يوضع طايفة لمعنى واخرى لاخر وهكذا واما وهم الاشتراك المعنوي فيدفعه بان القائل منه بتعدد المجاز لو استعمل في كل من المعاني وحيث مدار الامر بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة مقدمة وفيه منع من وجوه الاول انا نمنع تعدد الامر هنا بين المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك الثاني ان الاصل عدم تعدد الوضع فتعين الاشتراك المعنوي الثالث انا اذا علم المستعمل فيه ولم يعلم الاستعمال انه كيف هو ففيه مذاهب الاقل ان الاستعمال هو من الحقيقة والمجاز والمشهور الثاني ان الاصل الحقيقة وهو مذهب السيد وهو مردود كما يأتي انشاء الله الثالث انه مجاز واختاره المحقق للاجمال لاحتماله عدم الوضع ثم هجر العامل ان المجاز يستلزم الوضع بمقتضى انه الاستعمال في غير ما وضع له وضع الاصل للوضع له وان كان يوجب التجوز فيه الا انه يوجب العقول بتجوز العقول لوضع معنى لجميع التجوز فلا يكاد يذهب من وضع الى خلافه مع ان التجوز فيه يوجب تعدد المعنى احدهما الموضوع له والاخر المجازي والاصل عدم تعدد المعنى واصل الوضع مما لا مرية منه من جهة ما لاحد الجواب بانا وان سلمنا ان الحقيقة والمجاز فضيل ان كونه كذلك يستلزم النقل وذلك لانه لفظ المشترك اذا اطلق تبادر الى الذهن جميع معانيه وذلك يدل على انه حقيقة في الجميع كونه في الاصل حقيقة في احد المعاني مجاز في الثاني يستلزم النقل المخالف للاصل وفيه انه يلزم حدوث الوضع لا النقل ابقاء الوضع في المعنى الاصلي بحاله فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان استعمال لفظ المشترك اما ان يكون في معنى واحد وفي احدهما دون الاخر فلا نزاع في صحته وكونه حقيقة واما ان يكون في اكثر من معنى بحيث لا يمكن الجمع بين المعنيين كذلك هذا لا نزاع في جوازه وهذه المرة الاولى في فرد ولا نزاع في عدم صحته واما ان يمكن الجمع وهو الارجح اما ان يراد المجموع من حيث المجموع فاطلاق واحد بان تكون المعاني مركبة تركيب المزج وذلك بان تكون المراد من اللفظ المركب من حيث التركيب فلا تكون الماهية مستعملا الا باعتبار المجموع من حيث المجموع كاستعمال المفرد في المثنى فاذا قيل تا أتى اثنين لم يكن الماهية مستعملا ان اراد بجملة وصفه او على كل احدهما منفردين غير مركب احدهما مع الاخر فيكون المجموع

ح اعلم

مناط الحكم وهذا لا ينافي ان استعماله حقيقة وفي بعضه مجازا استعمال الاشتراك بالعلاقة ولا علاقة هنا على ما يخيل من علاقة الجزء والكل وفيه انها معتبرة في التركيب الحسي كما لو نبه بالنسبة الى الانسان ان يكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء كما في المثال المذكور ولا هما مستفيان في مفروضنا المقام فتامل ولعله يسوغ على مذهب المشهور كما يأتي في القسم الاتي من جعل اطلاق اسم الكل والجزء جعل الوضوء قيل للوضوء من اطلاق اسم الجزء على الكل مستعملا في الجزء ليتمثل هذه العلاقة لا يعتبر فيها الا امكان لكن يرد عليه ما يأتي في ان الوضوء من اوامر الوضع ليست بجزء مع ان اللازم من علاقة الكل والجزء ان يكون اللفظ موضوعا للكل قيل الوضوء مستعملا في الجزء تامل وهو اصل المعنى بدون الوضوء لان فيه لفظ اللفظ فالجزء مع جزئه اخر ليس هذا بمعهود من علاقة الكل والجزء على ما عرف من مذاق هذا البحث فراجع وتامل وبأتي تمام الكلام في القسم الاتي لكن المقتضي لتصحيح المشهور القسم الاتي مقتضي لتصحيح هذا القسم منه واجيد ان من يعتبر قرينة لاتحاد المقتضي والمانع فيها وسيرد واما ان يراد المجموع على ان يكون كل واحد من المعاني مناطا للحكم ومتعلقا للقصد والاثبات فاذا قيل مثلا انت حينئذ كان الماهية مستعملا في كل فرد يأتي به فان اتى بالجميع كان ممتثلا فيه وان اتى بالبعض كان ممتثلا بالنسبة اليه حاصلا غير ممتثل بالنسبة الى الباقي وفي الجمع بين المعنى خلاف اشتى فاجازه قوم مطلقا سواء كان اللفظ مفردا كان ام مثنى او جمعا وفي المفرد منه اجازه قوم كذلك واجازه قوم في غير المفرد خاصة مطلقا سواء كان مثنى او جمعا وفي المثنى مطلقا سواء كان ام لا فاذا الاقوال الجب الاصل اربعة ثم اختلف المجوزون فقيل بانه حقيقة في الكل وقيل بانه مجاز في المفرد حقيقة في غيره واختاره المحقق وكلا الاولين فضل الجميع مساو للاحاد في المفرد وهو اعلى او هو وهو الذي قال بكل تأويل بجعله الاول ان اللفظ كما يفهم منه الاحاد كذلك يفهم منه الجميع فيوجد الجامع بين الارادة اي من الامرين فيلزم الشتراوي بحمل الثاني وهو مذهب الشافعي بانه في كلام المشهور بجعله الثالث عدم تبادر الجميع فهو اما ارادة المجاز كما يأتي عن المشهور ومعلوم ورود شيء من الحقيقة

ح اولا

انه زيد من اللفظ معنى واحدا لا مع الغير لانه يكون المعنى مع قيد الوحدة ويكون الموضوع له مجموع
المعنى والوحدة فيكون الموضوع له على هذا جزئي الموضوع له وهو الوحدة وهي ايضا جزء المعنى الموضوع
لما ذهب اليه فاسد لان من البين ان من وضع زيدا للعين في الخارج لم يرد به الا ذلك المعين خاصة
دون ان يكون لفظ زيد موضوعا لمعين في الخارج والوحدة فيكون الموضوع له تمام المعنى المركب
من جزئيه الوحدة يلزم النقص لانه على معنى الوحدة عدم ثبوت معنى اخر غير الموضوع له وهو امر
غيره وكون الوحدة جزءا ايضا يلزم ثبوت معنى اخر موضوع له وهو الوحدة فيلزم التناقض لان
اللازم من ثبوت معنى ثبوت جزئيه ومن ثبوت جزئيه ثبوته وهو كاف في الثالث ان جعل الوحدة جزءا ايضا يلزم التسلسل
لانه لما اعتبر الوحدة في الموضوع له جزءا وكان الموضوع له مجموع المعنى مع قيد الوحدة احتاج الى
وحدة ثانية لان المفروض ان الموضوع له هو جميع المعنى والوحدة اي المركب فاحتاج الى وحدة
ثالثة ولما كان الوحدة جزء اللموضوع له وداخلا فيه كان المعنى هو الموضوع له اي المركب مع الوحدة
فاحتاج الى وحدة رابعة فضية اعتبار الوحدة في الموضوع له وهكذا يتسلسل وجهة بناء
الوحدة ان كان موجبا لجعلها جزء كما ذكره المصرح انتفى في جميع المراتب فان في كل مرتبة يكون
الموضوع له هو المجموع مع قيد الوحدة فتكون جزءا وهكذا فتدبر وتأمل فانه الراجح ما قررنا انفا من ان المعهود من علامة الكل والجزء كما يعرف من مظان هذا البحث ان
يدخل اللفظ الموضوع للكل في جزئه خاصة لا ان يدخل في جزئه مع جزء اخر ايضا وهكذا فاعلم ان جملة
ما ذكر فاسد كون الوحدة جزءا فلا يلزم على هذا ادخال لفظ الكل في الجزء كما تقدم اذا عرفت
هذا فاعلم ان بعض افاضل المحشين بعد ما سبح دخل الوحدة في الموضوع له قال بانها من عوارض
الاستعمال لان الواضع انما وضع كل من المعاني لا يشترط الوحدة ولا عدمها ثم قد يستعمل اللفظ
في واحد منها وقد يستعمل في اكثر والموضوع له فيه فان المعنى في الصورتين على ما حققه شارح
المختصر انتهى ولا يخفى ان كونها من عوارض الاستعمال خاصة ثم صرحا بظهرين انتهى كلامه فتدبر
بناء على ان الوحدة جزء اللفظ يلزم على هذا استعمال لفظ الكل في جزئه كما تقدم اذا عرفت
غيره يحكم التبادر والدال على الحقيقة فانى يمكن كشف التبادر عن الاستعمال وعن الاستعمال
فيه خاصة بدون الوضع فان التبادر في جميع المواضع كاشف عن اعتبار التبادر في الوضع
واعتبار كشفه عن الاستعمال فيما انما هو باعتبار الوضع فيزول وايقا يلزم ان يكون اطلاق
الكل واراده الكليين منه حقيقة لان المفروض موضوعه للماهية لا بشرط وهي موجودة فيه
ثم تجاوز ايقا الوضع ما وجد وهو معتبر فيه التخصيص كما يعرف من حده والتخصيص ينافي اراده الغير
من اللفظ المخصوص بواحد فيلزم هذا الاستعمال في غير ما وضع له وايقا يلزم من ذلك ان يكون
استعمال الكلي في الفرد حقيقة لا مجازا لان الموضوع له في الانسان هو المفهوم الكلي اعني الحيوان
الناطق فاذا استعمل في زيد واريد منه الماهية مع التشخص كان لان المفروض ان الموضوع له
هو الماهية لا بشرط وهي مرادة جدا واستعمل فيه اللفظ غايته ان اريد مشافا اليها من اللفظ
الخصوصية ايقا كما يراد من العين الموضوع للباصرة الجارية ايقا من غير قرن فتدبر وهذا واضح
وايقا يلزم ان لا يكون استعمال الجزء في الكل مجازا لان الوقبة موضوعة بعضوع مخصوص فحيث ما
اطلقت واريد بها ذلك مع الاخراء الاخر لم يكن مجازا لاداءة الموضوع له واذا اريد معنى اليا
شيئا اخر فتنبه وايقا يلزم ان يكون استعمال المشترك في جميع معانيه او في افراد من معنى على
سبيل المعية والتركيب بان يكون مدلول المجموع من حيث المجموع كما تقدم في القسم الاول حقيقة
ايقا لانه لم تراد به منه الموضوع له وان اريد منه غيره ايقا مع ان القرائن لا خلاف في وجوب نصبها
حقيقة فلا حظ وتدبر وهذا واضح والله اعلم قوله انتفاء المانع فحيث احتمل احد هما عليه بان انتفاء
مانع خاص وهو ما يتمسك به المانع لا يوجب انتفاء مطلق المانع وايقا فكل يدعي لا يتم الا به
وبوجود المقتضي معا ولا يكفي احدهما والجواب ان المقتضي ما يذكره المصرح فيما يأتي
عند اثبات المجاز انما في المفرد حقيقة في غيره ولم يرد هناك من المجاز الا المجاز بالنحو
المذكور المسدد عليه في المستقبل ثم ان ابطال مانع مخصوص وهو الذي يعرف ايقا يكفي في الحكم
عدم غيره والاحتمال غير قادح والا لانسحب في كل مقام يثبت المرام ثمة والله اعلم قوله ره

والظاهر ان الاثنان اه اقول غير الافراد والتثنية والجمع والتذكير والتانيث والغيبة والحضور
من صفات المعاني لان صفات الالفاظ فان وصف سفاتا للالفاظ فباعتبار المجاز كما لا يعلم من تتبع
استعمالات العرب ومظان موارده او بالمجاز فالتثنية والجمع في قوة تكرير المفرد الواحد مرتين
او ثلثة فالعينان عبارة عن جاريتين او باصرتين او ذهبين او فضتين والقرائن عبارة عن
طهرين او حيضتين وهكذا ثم ان تعدد معنى مفرد واحد لما كان مستحيلا في مثل الزيدين والزيدي
بناء على ان كل واحد من شخصي الزيدين لا تعدد فيهما ثم فلا يصير مثنى لما مر فيه من ان المشاركة في
الغير ما لا بد في تحقق الاثنينية فلا جرم يكون المراد المسمى فاذا قيل جاءني الزيدان او الزيدون فهو مجيء
شخصين مسميين بزيد لا محالة وليس يفهم غير ذلك بخلاف مثل فرسين او عينين فانهم تعدد المعنى
الواحد بحسب ما ذكر من التثنية او الجمع فالقياس مع كونه في اللغة قياس مع الفارق ايقا لخروج مثل
الزيدين عن موضع النزاع حيث انه انما يكون في موضع يجوز فيه كون المعنى الواحد وقد مثل الزيدين
يتحمل جواز ذلك وايقا فان التثنية لا تكون الا تثنية المفرد وكذا الجمع المفرد الا ان يكون له
معنى واحد فتثنية المفرد وجمعه لا يكون الا تثنية معنى واحد وجمعه بهذه الاعتبار فاذا
تعدد المعنى في المفرد فمن اين يجئ التعدد في التثنية ولا الجمع يذهب عليك ان يجوز في
النحو في مثل الزيدين بناء وليد المسمى ويوجب مثله في العينين ونحوه بالتاويل بالمسمى بل في
العين ايقا فالعلامة غير منتفية حتى يفوز الاستعمال في المعنيين المتغايرين تدبر وتامل
قوله ره نسف اه اقول لا يذهب عليك ان التثنية والجمع مبنيان من تكرير مفرد واحد
وتعدده بعنوان الاثنينية او الجمعية اي بعنوان التثنية والتثليث فاذا قيل فلان ضرب ضربا مما
ان الضرب المفهوم من المفرد قد تكرر وتعدد بعنوان الاثنينية فيكون المعنى ان مسمى الضرب
قد تعدد اي معنى الضرب في الواحد قد تكرر وتعدد لانه اذا اطلق المفرد واريد به مسماه
وصرح باثنينية ما يدل عليه ذلك المسمى وكذا قولنا انا ان ونحوه اي ان مفهوم
الماء المفرد الواحد قد تكرر وتعدد وكذا القول في جميع التثنيات والجمع بان يكون المراد
تعدد

ليس الكلام في مثل زيد بين مما يتخيل بعد دمفهوم مفرده بل الكلام في مثل الظهر بين مما لا يتخيل بعد دمفهوم مفرده بل الكلام في اللفظ الشرعي الذي يمكن قيام احد المعنيين مقام الاخر بالبداية كالفرع لان الاجماع واقع على ان المراد من القرئين واحدة فردد في العدة اما حيضان واحدة او طهران واحدة وهذا الجذع من مثل الزيدين او الزيدون وهو واضح فتدبر وتامل قوله ثم فيكون حقيقة في كل منها اه اقول لا يخفى ان الموضع لو كان المهملة لا يشترط فيه بحيث ان الواضع خصص اللفظ بازاء المعنى بان يراد به وان امر يدبه معنى اخر فيكون الواضع ملاحظ حين استعمال اللفظ في المعنى الاخر وجوازه ايضا فلا جان لاستعمال فهو غلط فاحش والعلم بالعلل بها احوالها مع ان الاستعمال في المعنى الاخر يكون ايضا بحسب الوضع وهو كما ترى وهذا مع ما عرفت من مخالفته لتعريف الوضع ومساهدة اوضاعنا في الاعلام وغيرها فانا نجد فرقا بين وضع اللام لزيد في الوضع زيد هكذا كما ترى مع انه مخالف لا الا التخصيص بحيث يراد من اللفظ والاسم خصوص مسماه والمعنى ليس الا ولو سلم ايضا من الواضع لا ينبغي مجازا وغيره عن كيفيته وضعه لاجاب بما ذكرنا قطعا مع انه لو سلم لكان استعمال الكلي في الفرد واستعمال الفرد في الكل كالواضع في مسماه واستعمال الكلي في الكيفيتين حقيقة كما عرفت وهو كما ترى واذ كان المراد ان الواضع خصص اللفظ بازاء المعنى بان يراد به المعنى من حيث هو ولما لم يكن لاحظ عند الوضع عموم ارادة الغير فيكون مع ارادة المعنى وان كان مرادا به معنى اخر ايضا فيكون استعمالا فيما وضع له لان الموضوع له هو ذات المعنى لا بشرط فيصدق انه مندرج بما ذكرنا نقضا وبطلانا جليا ومن امثال التخصيص يلاحظ من تغيير وضع الواضع عموم ارادة الغير كما مر بان الاستعمال في غير المعنى الموضوع له استعمال لا في غير ما وضع له فيكون مجازا بلا شبهة ولو احتاج الى قرينة ويشهد بما ذكرنا ما ذكره وهو ان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالتعريف هنا ايضا انه لا يخفى ان المعدوم ان استعمال اللفظ في المعنيين لم يوضع لهما اللفظ قطعا فان ثبت صحة ان يقال انه حقيقة ومجاز بالاعتبارين لصدق التعريفين بالاضافة الى الاستعمالين في المعنيين

ثلث

ثلث لانه ذلك لانه لا يقول به المستدل بل مطلق في هذا المرام مع ما بانى انفا من عدم جواز اجتماع الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد مطلقا فيما فلا يكون الاستعمال الا مجازيا لان ما استعمل فيه ليس الا غير ما وضع له فلا يكون الا مجازا ان تحقق العلاقة وهي في غير المنع كما بانى مفصلا مع انه بانى على هذا عدم مجازية استعمال الجمع في الكل ونحوه مما اسسنا اليه انفا فتدبر والله العالم قوله ثم محمد من زعم انه ذكر في الجميع آه اقول استدل اصحابنا على هذا المذهب بثلثة وجوه الاول الاية الاولى والاستدلال بها يتوقف على كون التجرد موضوعا في اللغة لمعنيين احدهما جرد الخضوع كما في النجم والدواب والثاني وضع الجبهة كما في كثير من الناس ويكون كل من الوضعين ابتدائيا حتى يصح الاستدلال اللفظي وهو ممنوع لان التجرد اما ثابت فيه النقل كما هو الظاهر لا كما هو الاصل وعلى الثاني فيحمل على اللغوي وهو مجرد الخضوع كما يستفاد من كلام جمهور اللغويين وكثير في القاموس مفسرا عليه قال يجد خضع واستكب يقال مين ساجد ناطره وخلد ساجدة اي مائلها حملا وقولهم واد خلوا الباب سجدا انكما فهم من ذلك انه لخروج الخضوع وكونه كما كان ركوعا او غيرها فيكون المراد من التجرد الخضوع حلاط الخضوع الخضوع فيختلف افراده بالنظر الى مجالها من الانسان والنبات والجماد فلا يكون فيه على هذا التقدير دلالة على الكل بوجه ان قلت تذكر بعض اللغويين من وضع الجبهة للتجرد يقتضي كونه حقيقة فيه بوضع اخر غير وضع الخضوع اذ ليس شان اهل اللغة الا قتصار على ذكر المعاني الحقيقة والمجازية دون المعاني المجازية مثل ذكرها حتى جعل البعض احد وجوه المجاز ذكرهم الحقيقة ولا دون المجاز بعد تقدمهم عليها والتغيير بالاسم الوضع ومن هنا قد ذكر والمعاني الشرعية في كتب اللغة كالاركان المخصوصة بين ذكروهم الركوع فليكن هذا من ذلك سمع ان المستفاد من التعاليم كون ذكر التجرد والكونه نوعا من الخضوع قلت يجد خضع ومنه يجد والمتواضع وهو وضع الجبهة على الارض والاسم السجود انتهى بل الاول مبني على تقديم العرف على اللغة فيكون المراد بالسجود وضع الجبهة خاصة فيما في

ذكر النجرة والدواب وهو الخضوع ليتم مع ذكرها فيكون استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد لانه على تقدير الحمل يكون المعنى اللغوي مجازا عرضيا بناء على النقل وهو غير مرضي مطلقا على مذهب قوم كما بانى وهو الحق فلا مندوحة من الحمل على المعنى اللغوي وهو مطلق الخضوع اما حقيقة على القول بتقديم العرف وعلى سبيل عموم المجاز الذي يواظفه في المعنى اللغوي على القول بتقديم العرف وعلى القول بكونه حقيقة ومجازا كما عليه امرون فلا يتم لانه انما يتم ان لو علم ارادة المعنى الحقيقي وهو وضع الجبهة بالخصوص لا من حيث كونه فردا من الخضوع وهو غير ظاهر لان خضوع كثير من الناس ليس منحصرا في التجرد بل يجامع الركوع والسجود والدعاء بعنوان الخضوع والخشوع والذلل بحسب القلب والجوارح والحمل على هذا الوجه اولا بالمقام كما لا يخفى على ولا الاقرام وانفا فان الصرف عن الحقيقي غالب في التجرد ونحوه وكذا بجناه في كثير من الناس غير ثابت بل محتمل ولا يتم التقريب بالاحتمال وبالجملة مولى ومقوى لهذا المقام من باب اشتمال المشترك في معنيه كما عرفت في الاية الثانية والجواب عنها ان محل النزاع استعمال لفظ مشترك بين معنيين متغايرين بوضعين فيهما حقيقيا وليس المقام كذلك لان الصلوة المتكفلة لم توضع في اللغة لمجرد الاستغفار اخرى بل لما تضمنه حمل الصلوة المتكفلة بالملائكة على المغفرة للاستغفار وهذا الطلب المحمول عليه امر جائز وليس عاجزا في اصل الوضع بل الاصل هو التجاوز وانما يصرف اللفظ الى المتعمل والمتفعل اذا لا استعمال يجب الاستعمال اذا المعنى واحد فان اديا الاستعمال بمعنى المحمول غير عنه بالتفعل او بمعنى الطلب عبر بالاستفعال وان كان اصل المعنى لم يتغير والحق ان بين ان الصلوة من الله كما في القاموس يطلق على حسن الثناء فمعنى يصلون يثنون ثناء حسنا والحمل على هذا المعنى لا ضير بملاحظة ان عصمة النبي ﷺ مطلقا تمنع عن طلب المغفرة او استغفار الملائكة الذين هم حزام امنه بداهة اقل من ذكره العامة الذين لا يوجبون العصمة ويتبعهم من لا يوافقهم فغاية الامر ان حمله على البعض دون الكل يوجب بلا مرجح وعدم حمله امر مخير عن

الافادة

مجاز الا ان من شرطه وجود العلاقة وهي منتفية في العام الاصلاقة الجزء والكل والكل والجزء كما منتفيان في العام كما بيناسابقا والان المجاز يسلم القرينة المعاندة للحقيقة ومسلوم العاند كالمفرد فلا يصح الجمع فان قلت هي تعاند الحقيقة ومع الاستعمال والحسبان لا يبقى حقيقة لتعاندها القرينة قلت اولا ان المجاز مشروط بالعلاقة ومع انتفائها كما ذكرنا لا يجاز حتى لا تعاندها القرينة وثانيا انها تعاند نفس الموضوع له فان يرمى تعاند نفس الحيوان المفترس سواء بقي اللفظ على حقيقته ام لا وسواء قلنا بان الوضع جزء ام لا لان مع انتفاء الوضع لا تنتفي الموضوع له وهو المفترس وهو المعنى بانتفائها فان الحقيقة والثاني ان القرينة كما هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة المعنى المجازي لا على ما اذا قامت القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه كقوله متى ما آه اذا لم يكن بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا والجمع بينهما في الارادة منافاة فتسلم لكن الجمع في التكلم ممنوعا وبين الارادتين عند التكلم ايضا منافاة كما لم يكن بين ارادتهما بدون التكلم منافاة المراد من قوله ثمة اي بين الارادتين المجردتين المذكورتين اولا وهو المفترس عليه والحيوان المفترس فهو الثاني في فيهما اي بين الارادتين عند التكلم لا مجردا تنبيه قوله ولي ان يكون كل منهما مناطا للحكم آه اقول الظاهر ان هذا لا يصلح الا على المعنى الحقيقي والمجازي في عموم المجاز كل منهما مناطا للحكم وان لم يكن الاستعمال فيهما بل في مفهوم شامل لهما فتدبر قوله شامل للمعنى الحقيقي آه اقول الظاهر ان المقصود استفادة هذا الكلام من لفظ الدخول والا فكلام المستدل كما تقدم وبالله ما ذكره المصنف حيث انه قال ان المعنى المجازي لم يكن اولا داخلا في الموضوع له وهو الان داخل والمراد بالموضوع له ليس المعنى الحقيقي حتى اذ لا يصح كون الرجل الشجاع اولا يكون الرجل الشجاع في الحيوان المفترس ولا يصح ان يكون عموم المجاز كما ذكره المصنف قدس سره على هذا التقرير بل المعنى هكذا ان الرجل الشجاع اولا لم يكن داخلا في الحيوان المفترس وضعا وهو الان داخل في عموم المجاز فيكون الحاصل ان المعنى المجازي لم يكن اولا داخلا في الحيوان المفترس وهو الان داخل في المعنى المجازي وعدم استفادته هذا من وجهين الاول انا نقول ان الرجل الشجاع لم يكن

مثلا

مثلا اولا داخلا في الحيوان المفترس لانا نظهار البديهي ولانه ينافي التقييد بقولنا اولا حيث انه يفيد دخوله ثانيا وهو كما ترى والثاني انه بعد التنازل في قوله وهو الان داخل حيث اريد منه المجاز دون الاول الحقيقة مع ان قوله وهو الان داخل اوانا لم يكن داخلا اولا انا لنسلم بالا يقتضي الدخول في ذلك الموضوع له الذي لم يكن اولا داخلا فيه فيلزم ان يكون الموضوع له في الاول والثاني واحدا وانما اختلف بالدخول وعدمه وحينئذ فقبل الموضوع له في الاول والثاني هو عموم المجاز فاسد كما نوى وايضا فان مبنى هذا التقرير عموم المجاز بدخول في عموم المجاز وتجويز العرب لا عدم الدخول او كذلك وذكره زيادة مستغنى عنها وايضا فانه على هذا التقرير عموم المجاز لم يكن اولا داخلا وهو الان داخل وكان الصحيح ان يقول هكذا ليس الا كان غرض السائل انه يجب الوضع لم يكن داخلا وانما استعمل فيه اللفظ ولم يصر مجازا ومع هذا قوله ان استعماله بعد استعمال وغيره ما وضع له ومن البين انه بعد تنازل المصنف حتى ليس اللفظ مستعملا في المعنى المجازي بل مستعمل في عموم المجاز بنا ولم من حيث كليته لا من حيث استعمال اللفظ في المعنى المجازي فلا يرد ان بين استعمال اللفظ في المعنى المجازي واستعمال لم في غيرما وضع لم او لا منافاة الاستعمال على هذا التقرير لا المعنى المجازي وانما هو استعمال في عموم المجاز وهو واضح فتدبر وفي الصحيح ان يقال ان الكل من الموضوع له في كلام المستدل اللفظ الموضوع له والتعبير عنه بذلك شايع مع انه لا يفهم بدونه فيكون المراد ان المعنى المجازي لم يكن اولا داخلا في اللفظ والمراد بالاول بين الوضع اي يجب الوضع لم يكن داخلا ولم يكن اللفظ مستعملا وهو الآن اي يجب الاستعمال مثلا تناول اللفظ له ح وعلى هذا فكلام المستدل لا يكون خارجا عن محل النزاع ومن هنا يقع ما قيل من ان هنا احتمالا اخر في ظهر يجب للفظ وهو ان يراد بالدخول دخول الجزء في الكل اي وعلى ذلك كان الموضوع له اولا لم يكن هو الكل ليكون الآن المعنى المجازي جزء الموضوع له اولا والثاني فان ملاقاة المجاز على هذا ليكون ملاقاة الجزء الكل وهي مشتركة بين هما متنافيان هنا كما ذكره في الشرائع فاجح فتحرج فالظاهر ان المستدل لم يذهب وهمه الا

البين الفساد تنبيه قوله وما في معناها آه اقول هذا يتناول ما كان على وزن افعل وما لم يكن على وزنه واسماء الافعال كصه ومه ومادة الامر كامرك وامرني وسواء اتفق مع افعل في مادته كما يتوا في الاخبار ومرادهم الاجماع على انها تفيد الوجوب وان كان المستفاد من كلام بعض العلماء وقوع الخلاف فيها ايضا وكذا في معنى افعل الخبر المراد به الانشاء على ما هو واقع ايضا كثيرا في الاخبار وخالف فيه بعض المتأخرين كالمقدس الاردبيلي وصاحب المدارك وغيرهما فقالوا بعدم افادته الوجوب بحجة المشترك وهو واضح ان المراد من الخبر ما الاخباري والانشائي فان كان الاول فهو احد محذورين اما لزوم صدور الخبر عن المكلف بلا وقوعه او كذب الخبر بمعنى ان المتكلم اذا اخبر بانك تفعل كذا وكذا فما لا تفعل لزم صدوره ولا وقوعه لزم كذب الخبر القادح في وضعه كما نوى لان المشاهد خلافه اذ كثيرا ما كان نرى يقولون لمن لم يستطع الحج مثلا فعليه الحج والكفيل ثم يحج ثم تلبس ثم تطوف ثم سعى مثلا وكذا كما ان الآن في مقام بيان احكام الحج من غير ان يقصد شيئا منها من الحاجب اصلا ومثله كثير في الاخبار كما لا يخفى على اولي الانظار والا نرى انه في مقام التعريف والتبيين والتعليم يقال في العادة لشخص مثلا انك تذهب الى مكان فلان وتقول له ان يفعل كذا ان يأتيه بكذا او ترى من كذا او نحو هذا ومثل هذا كثير في ما جرى مجرى كلام الائمة مريدين بها ما ورد في العادة ولذا جاز التخلف بحيث الحاجب او مضر او حصول مانع لو منع منه عن ايقاع المذكور ان وضح وحصول التخلف يلزم الكذب واستعماله كما ترى فيكون المراد بالخبر الانشاء فيلزم حكمه لاتحاد المقتضي والمانع مع ان العرض حاكم فيه بالوجوب كما في الامر مع ان الامر طلب العالي من الداني وهو يقتضي الوجوب وهذا مطرد في الخبر المراد به الانشاء والامر قوله لم في الوجوب اقول يرد عليه اولا ان افعل ليس موضوعا للوجوب حتى يكون حقيقة فيه اذ الوضع تخصيص يفيد المعنى الموضوع له وافعل لا يفيد الوجوب بل غاية ما يفيد هو طلب الفعل مع عدم الرضا بالترك فالوجوب ليس مدلولا مطابقيا لا افعل حتى يكون حقيقة فيه وان فهم الوجوب الذي ادعاه المستدل من النهي مع عدم الوضع له وبالجملة فكون اللفظ حقيقة في معنى معناه انه موضوع له كوضع الاسد

المفترس وليس لفظ افعل كذلك لانه لعدم الوضع ولا عرفا على العدم فهم غير الطلب مع عدم الاذن بالترك منه وثانيا ان افعل طلب مع عدم تجويز الترك والوجوب طلب مع عدم جواز الترك وهما معنيان متغايران وبينهما عموم وخصوص مطلق اذ كل ما لا يجوز تركه يلزم عدم تجويز الترك بخلاف عدم تجويز الترك اذ لا يلزم عدم جوازه كليه فان المسائل لا يجوز ردها مع انه يجوز وحيث تغايرا فكيف يجوز ان يكون احدهما حقيقة في الاخر وثالثا ان الدخول المدعى هنا اعم وهو لا فادة اصل الوجوب لا يناسبه الدليل لانه اخص من المدعى فيفيد افادة امر المولى لعبده الوجوب لا مطلقا والقياس ثم كما لا يخفى ويمكن الجواب عن ذلك كله اما عن الاول ان افعل هو موضوع لنوع الطلب العالي من الداني خاصة وهو القدر المشترك بين الامر وهو طلب العالي من الداني والقياس وهو طلب المساوي عن مثله والسؤال وهو طلب الداني من العالي والمتكلم هو الاول واخباره المصرح وفاقا لهم لوجوه الاول ان المتبادر من الامر وصيغة افعل هو طلب العالي من الداني وهو دليل الحقيقة الثاني صحة سلب الامر عن طلب الداني من العالي كطلب العبد من الله تعالى بقولنا اللهم اغفر لي فانه لا يصح ان يقال انه بامر الله ويصح ان يقال انه ليس بامر ونحوه الالتماس وطلب الملحق الثالث ان طلب المساوي عن مثله مقرون غالبا بالاعتذار ومنه بالفارسية كه خواهش كنان واللاعتذار دليل على انه لم يرد به الامر ولما كان الامر موضوعا لطلب العالي من الداني هكذا فيتبادر لم يكن فرق بين امر المولى وغيره لعموم الوضع لان امر المولى في ضمن المرئي وعموم المرئي لا ينافي تخصيص التمثيل بامر المولى الثاني ان طلب العالي من الداني هل يقتضي الوجوب ام لا والمختار انه الاول وفاقا للمشهور ثم ان طلب العالي من الداني لما كان مقرونا بعدم جواز الترك وعدم تجويز العالي الترك لما كان مشاركا لعدم جواز الترك واضافة الوجوب شبيها ولا اغراض ورعايتي كون الامر للوجوب انما مراده به ان صيغة افعل مثلا موضوع للطلب الحتمي بحيث يكون الترك ممنوعا في نظره سواء السؤال وغيره وهذا هو معنى الوجوب انتهى فتوهم

على الوجوب وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة مما ما ان يثبت الذم في الواقع على عدم الامتثال
وترتب العقاب عليه فليس داخلا في معنى الوجوب وحقيقته بل هو لازم لبعض افراده
وهو ما اذا كان قابلا لفعل من يجب ويلزم اطاعته وتحصيل مراده عقلا وشرعا كالمولى
والسيد وغيرهما ممن لهم على المامور بامتثال امره خاصة فانه لا ريب في ان العرف يوجب ذمه مع
انه لا قرينة هنا انكر اما بلال العقل واهل العرف استحقاق الذم والعقاب بان المولى قال له
افعل فلم يفعل فاستحق منه ان علة الذم هي ترك الامر وان فرض وجود القرينة لانه لو كان الذم
لاجل الخلل بالعبادة دون نفس الامر كان بين ما بايت مولاك عشائا او جوعانا فلم ما اثبت
بالماء والخبز فظهر ان التمثيل لنفس ترك المامور به دليل على ان استحقاق الذم لا يعلم ليس الا ذم
يرد على المقدمة ان مفاد هذا المثال افادة الامر للوجوب اذ لولاه لما استحق الذم لانه من الواجبات
الموسعة والوسع لا يضيق العقاب على تركه في زمان او زمانين او اكثر بل لو مات فجاة بعد التمكن
من الفعل لم يضق العقاب لعدم المخالفة مع ان مفاد المثال هو الاستحقاق وذلك يجامع التوسعة
كان يقول المولى فمن الان افعل وهو خلاف المفروض فكان الاولى العدول بخوما ذكرنا
في جواب الوجه الثاني بان يقول المولى اليوم افعل كما اعلم بفعل ندم عاصيا وليس
ذلك الا لمخالفة الامر وقوله وفيه اولا آه اولا ورد عليه بان الذم ربما كان مستندا
الى حكم الشرع على العبد باطاعة المولى وهذا لا يفيد الوجوب في العرف كما هو المدعى والجواب
ان ذم العرف لا يحتمل بعرف المشرعة حتى يتوهم ذلك بل المراد بالعرف هو العرف العام
فيشمل عرف من لا يعتد بشريعة الاسلام اذ لا ريب في ذم الكفار العبد بالمخالفة ويحاجهم
الامثال عليه وقوله فليتدبر كذا آه اولا ورد عليه ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع
الانتفاء لمنع الفياس سيما في المقام اذ الفهم بعد شهد بالقرائن يحكم بالوجوب نعم ان
تكون العلة هي القرائن وان كان في الفرض وهي احكم من ذلك مع انه ليس في الواقع كذلك
والجواب انه يفرض المثال مع انتفاء القرائن واتعاب كما اذا سال المولى عبده بانه هل تعلم

ان الصيغة المجردة لا افادة الوجوب غالبا موجودة كطلب الماء عند العطش والخبز عند الجوع فلا يقاس
عليه ما عدى من هذه القرينة والجواب عنه من وجوه الاول ان المفروض ان العقلاء واهل العرف
بعد علمهم بالمخالفة الجملة يجوزون الذم وان لم يعرفوا المامور به وخصوصيات مقام الامر وذلك
كما لو اخبر جماعة بعدم امتثال العبد امرا سيده خاصة فانه لا ريب في ان العرف يوجب ذمه مع
انه لا قرينة هنا انكر اما بلال العقل واهل العرف استحقاق الذم والعقاب بان المولى قال له
افعل فلم يفعل فاستحق منه ان علة الذم هي ترك الامر وان فرض وجود القرينة لانه لو كان الذم
لاجل الخلل بالعبادة دون نفس الامر كان بين ما بايت مولاك عشائا او جوعانا فلم ما اثبت
بالماء والخبز فظهر ان التمثيل لنفس ترك المامور به دليل على ان استحقاق الذم لا يعلم ليس الا ذم
يرد على المقدمة ان مفاد هذا المثال افادة الامر للوجوب اذ لولاه لما استحق الذم لانه من الواجبات
الموسعة والوسع لا يضيق العقاب على تركه في زمان او زمانين او اكثر بل لو مات فجاة بعد التمكن
من الفعل لم يضق العقاب لعدم المخالفة مع ان مفاد المثال هو الاستحقاق وذلك يجامع التوسعة
كان يقول المولى فمن الان افعل وهو خلاف المفروض فكان الاولى العدول بخوما ذكرنا
في جواب الوجه الثاني بان يقول المولى اليوم افعل كما اعلم بفعل ندم عاصيا وليس
ذلك الا لمخالفة الامر وقوله وفيه اولا آه اولا ورد عليه بان الذم ربما كان مستندا
الى حكم الشرع على العبد باطاعة المولى وهذا لا يفيد الوجوب في العرف كما هو المدعى والجواب
ان ذم العرف لا يحتمل بعرف المشرعة حتى يتوهم ذلك بل المراد بالعرف هو العرف العام
فيشمل عرف من لا يعتد بشريعة الاسلام اذ لا ريب في ذم الكفار العبد بالمخالفة ويحاجهم
الامثال عليه وقوله فليتدبر كذا آه اولا ورد عليه ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع
الانتفاء لمنع الفياس سيما في المقام اذ الفهم بعد شهد بالقرائن يحكم بالوجوب نعم ان
تكون العلة هي القرائن وان كان في الفرض وهي احكم من ذلك مع انه ليس في الواقع كذلك
والجواب انه يفرض المثال مع انتفاء القرائن واتعاب كما اذا سال المولى عبده بانه هل تعلم

ما امرتك امس فقال لا ذم العقلاء واهل العرف يوجبون عليه العقاب وان لم يعرفوا القرينة ولا المامور
به اصلا بل انما عرفوا الامر خاصة فندبر قوله ما منعك الا ذم في الكتاب ان لا زايدة
وقيل ان المراد ما ذاك عجبا وارد على الا يفيد جوابا فقال ان الامر للتجويد بالقرينة الموجبة
ومع الاحتمال يندفع الاستدلال على ان هذا الامر للوجوب انتفاء من الخصم القايل بعدم افادة
مطلق الامر الوجوب يخرج عن محل النزاع على ان قوله الحكم وما يقتضي قوله على الايجاب كالجوع
والعطش عند الامر باحضار الماء والخبز والامر هنا للتعويز لا افادة الغاء في معنى التعجيب
بلا مهلة والجواب ان قوله اذ امرتك ظاهر عرفا في ان الوجوب للذم والعقاب هو الامر حيث
هو ولا شك في بين كونه للوجوب هنا انتفاء واستحقاق الذم على مخالفة الامر من حيث
هو فتدبر قوله والمراد بالامر التجويد والاولى ان يقال ان قوله بهذا التفسير شاهد على ان هذا الدليل
ان تم فانما يدل على ان مفهوم امر اعني امره وهو الوجوب بمعناه ما منعك ان تجويد اذ وجب
عليك والتوبيخ انما هو في مفهوم صيغة افعل وفيه ان المقدمة بصدد اثبات ان مادة الصيغة
وما في معناها للوجوب ومفهوم ام وفي معناها انتم امرتك اجتماع من وقوع الاول
ما نظن ان الواقع اجيد وانا لا نظن ان قوله والمراد آه توضيح واجلب لبيان خلو الامر المجرد
عنه عن القرينة كما هو ظاهر اجيد واندبر قوله فان هذا استفهام آه اورد عليه
بجواز ان يكون الاستفهام هنا للاوادب بسبب الترك حتى يناسبه ويفيد ذلك ما في
بعض الايات فاستكبر وكان من الكافرين مما هو ذلك فكون الموبخ عليه هو الاستكبار
والجواب ان المتبادر من قولنا اذا امرتك كون الموجب هو مخالفة الامر وان كان
الموجب للمخالفة الامر انتم خاصة الا ان يقال ان اذ هنا للتوقيت والمعنى ما منعك
من السجود في الوقت الذي امرتك فالذم انما هو على مخالفة ذلك الامر فتدبر جيدا
اقول انه بالقرينة فتدبر والله يعلم قوله الثالث اورد عليه بوجوه الاول ان
مفشاه افادة الامر الوجوب شرعا والمدعى افادته لغة والجواب بوجهين

الاول ان افادته شرعا ذلك يستلزم ذلك لغة والا لزم النقل وهو خلاف الاصل والثاني
ان المط الاصل هو افادته شرعا ذلك واثباته للغة يحتمد ومقدمة لاثبات المدعى بثوبه
نعم الثاني افادة فليجد زيد الوجوب يتوقف على افادة الامر له وافادة الامر له يتوقف على افادة فليجد
له والجواب ان افادة الامر له وافادة الامر له يتوقف على افادة فليجد له والجواب ان افادة
الامر الوجوب يتوقف على افادة فليجد زيد له ولا ينعكس لان افادة فليجد الوجوب انما هو بالقرائن
القائمة عليه كما يدل عليه المقدمة منها المقدمة الثالث ان قوله امره يقتضي معنى الامر الذي عرفت
به المقدمة انتم فيدل على مخالفة اوامر الشرع معرضا لها يترتب عليه العقاب والفسق ولا
كلام فيه اذا الاعراض عن الحكم الشرعي ولو كان مباحا حرام فضلا عن السخط وتطهر خبر من
وجب من صلى فليس منى وجه فيخرج عن محل النزاع آخر مقدمة ترتب العقاب على مخالفة اوامر
التوبيخ لا فليجد زيد لما ط افادة الوجوب ولزوم العقاب على تركه انتم وهذا لا يفيد الا بيه
ولو كان امره فليجد له الوجوب لبين ثبوت العقاب على تركه انتم لا الا فتضا وعلى ثبوت العقاب
في مخالفة اوامر الرسول لا الا ان يقال بالملازمة وان امره فليجد زيد امر من الرسول انتم بدلة
الخامس ان الواجب ما يكون على تركه العقاب خاصة والمستفاد من الايه ان مخالفة امره توجب
اصلا لامرين اما العذاب الاليم او الفتنة مذ لعلى ان الامر ليس حقيقة في الوجوب خاصة
بل فيه وفي المستحب انتم وهو المعنى المشترك الا ان بين الفتنة انتم عقاب الناس ان
استعمال لفظ فليجد زيد ومثله في الفقرة المحتمل بعنوان الامر شايع كالمعنى مثل ما ان لا تفعل
وعلوك ما كلك التسبح اي يحتمل وكذا قوله لا تعتمد السطح او المنارة فقع اي يحتمل فالمعنى ليس
الا الامر شاد وليس المحرمة فكذا الامر وفي التعبير بالتخيير وهو تام في المدوح فيكون
الامر ارشاد الى تخييري وهو بلا عقاب فظاهر وانتم تقولون الكلام المدعى فمخالفة
امره لا تخ في الواقع على منع الخلو بوجوبا ما العذابان كان ذلك الامر ايجابيا وتكليفيا و
مشفعا بامر المعاد وبحيث يترتب عليه الثواب والعقاب او الفتنة الدنيوية ان كان ذلك

الامر للارشاد كامر واشهدوا اذا دعى عدلكم فان الاشهاد ليس بواجب شرعي يثاب
على تركه العقاب انفاقا بل المترتب على تركه انما هو الفتنة وهو اتلاف المال لانكار المنكر
اذا لم يشهد واما اذا اشهد فلا اذ لم يجب العادة والشرع وبيان ذلك ان الامر الشرعي
لما كانت جامعة لامر المعاد والمعاش جميعا وما يتعلق بمصالح الدين والابدان والانفس والاموال والاعتقاد والتدبير كما لا يخفى على من تتبع الاحكام الشرعية فلذا كان مخالفة امره تعالى
سببا مع المخلوق في معرض العقوبة الاخروية او الفتنة الدنيوية لا محالة لان ذلك الامر المخالف
لما ان كان ايجابيا اقتضى العذاب وان كان ارشاديا اقتضى الفتنة فاذا الايد ل على ان مخالفة
امره تعالى موجب للعذاب بل يدل على احد الامرين فاذا الاية بالدلالة على عدم الوجوب اقرب
هذا على ان قوله عز من امره عام كما بانى عن قريب فيكون بعمومه مخالفون كل امر من اوامره ومقتضاه
ان مخالفة كل امر يوجب العذاب وذلك مقطوع اذ لا نزاع في صدور اوامر غير مقرونة للوجوب
اما بالقرينة او بالاجماع او بالضرورة مخالفت وامره لا محالة يكون مخالفا للواجب فحملها على
ذلك للخلو عن فائدة قوله فليحذر اه في الحاشية ربما يقال كما لا يخفى بان المخالفة بعد وقوعها
كيف يمكن الحذر عن العذاب المترتب عليها اه اقول يمكن ان يقال ان العذاب من فعل الله تعالى
وهو فرع البيان وقد بين الترتيب فلا يمتنع المخالفة لا بعد علمه بالترتيب المعلوم من الشرع
وح فيمتنع ترتب العذاب بالمخالفة بعد العلم بالترتيب اعني المستقبل فلا يخفى على العاقل وقبل
اخبار الشارع به ويمكن ان يقال ان فعل الصانع بتبديل الاستقبال بالتجدد فمعناه ان
من يخالف انما يخالف اوقبل احد الامرين وح يتضح الدلالة لجواز ان يخالف مرة
او لا وآخرا او بين ان الحذر من العذاب المترتب عليها ممكن بفعل التوبة ولا يلزم ان يكون
المراد بالحذر التوبة وبالجملة فالحذر عن العذاب الثابت واجب وهو لا يحصل الا بمحض
من التوبة وهذه مذهب البتة او استغفار الى رسول له وعلى هذا فوجوب التوبة
يدل على حرمة المخالفة اذ بين ان الحذر لم يكن بالنسبة الى الماضي كان المحل على المستقبل

منها او بين ان الماضي معفو عنه بالتفضل فوجب الحذر عن المستقبل فتدبر قوله ره في الحاشية انه لا يخفى
ان مناط الاستدلال في الاية آه اقول لا يخفى انه اذا لم يجب الحذر شرعا لا دعى الى جواز ترك الحذر
فعناه لا عقاب على المخالفة والعقاب من تعلق بمجانبة اذ وجوب مجانبة الرسول انما هو لاجل
مجانبة غضبه فان مخالفة امره مجانبة غضبه فان مجانبة غضبه فوجود مخالفة الرسول
لما وجد من مخالفة نفسه فيكون اثبات العقاب على مخالفة امر الرسول منافيا لعدم العذاب
على مخالفة امره مجانبة فلا يبعد ان يكون الحذر واجبا لا محالة قوله ره في الحاشية اقول بل دل
كثير الوقوع في الشرع اه اقول لم يعرف بان العذاب المحل لا معنى له بحكم الشرع لانه ان يثبت الوجوب
شرعا يمتنع العذاب اذ لم يثبت فينتفي العذاب بمعنى الشارع لا عالم البرائة واما اليوم فليس
من العذاب بالضرر يد في يمتنع من ذلك نحو التضرر بين المأكولات والمشروبات ونحوها
واما الضرر بين النار فالمحبة الفة لانه مع الكراهة لا معنى للعذاب ولو احتمالا تدبر قوله ره
في الحاشية وليس مراده اه اقول الظاهر هو هذا لما عرفت ان المنتفي لاحتمال العذاب لا معنى له
بعد نفس الشارع بعدم التكليف ما لم يكن بيان والاصل براءة الذمة ما لم يتحقق التكليف
وهو من المسلمات فعلم من ذلك ان المخالفة توجب احد الامرين تحقيقا وان كان احدهما
بينة محتملا ولا يضر ان يقال ان العذاب ح محتمل لانا نقول للعالم يكن اوامر النبي ﷺ منحصرة في
احد الامرين فالامر الموجب للعذاب موجب له محققا اي بعد ثبوت الامر الصادر
عن النبي ﷺ والامر الموجب للفتنة موجب لها بالقرينة قوله ره في الحاشية ان مخالفة جميع اوامره
آه اقول لا يخفى ان هذا الكلام بظاهره ينافيه ما قبله لكون العموم على سبيل الجمع والمتبادر
هو العموم الاستغراقي فقول القائل اكرم العلماء يفهم منه اكرم كل فرد فرد من افراد
العلماء على انه على تقدير افاده كون بعض اوامره للوجوب يأتي المطلوب حيث ان المحال
على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح على نحو ما قيل في عموم المفرد المحلى باللام والمطلقات
والجمع فان كون بعض اوامره للوجوب بيان للواقع اذ ليس المحل للوجوب اجماعا فكذا

لا س واحد ولا يفيد المطلوب ح في جميع الاوامر بل انما المدعى هنا ترك المخالفة وتلك
المخالفة تتحقق ذلك بترتب على الاتيان بجميع افراد الاوامر والاذعان المخالفة المنهي عنها
وهذا هو الفارق بين الاتيان والنفي فان في الاول طلب الماهية وهي تتحقق في ضمن
فرد فتمتثل وفي الثاني طلب ترك الماهية وهو لا يتحقق الا بترك جميع افرادها
وتكرارا وهذا هو المستفاد لا افادة النهي التكرار والاستمرار بخلاف الامر قوله ره
فلا التبادر دال الفهم آه لا يخفى ان المقام كذلك لان يقول ان الحمل على المخالفة يستلزم
الترك اليقيني فاحد الدليل من الجواب بهذا الى دعوى التبادر لا يناقل على هذا لا
يتعين ترتب التهديد على المخالفة بمعنى الترك لجواز ترتبه على فعل الحمل على المخالف وح
ترتبه على فعل الترك واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فان تلك المخالفة لا طلاقها
ثم الامر ان فيتم المطلوب فلك ان تناقل المطلق لافراده على سبيل البدلية فلا يتم
التقريب على الاطلاق اليقيني الا ان يقال ان المفهوم من الاية انما المطلوب ترك المخالفة مطلقا
لان ترك مخالفة المخالفة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها مع ان الطلاق المخالفة على الحمل المخالف
اما مجازا فاما على سبيل الاشتراك وعلى التقديرين فلا يخفى ما في عموم هذه الطلاق اللفظ على الحقيقي
والمجازي فالطلاق واحد كما سنحققه في معنيين المشترك قوله ره ولو انه للوجوب لم يتوجه
الذم آه اقول يرد عليه منع تلقي الذم بترك الامر الجازم لجواز تعلقه بترك الركوع من حيث
هو ليتم تقلل التبادر لتكون الركوع واجبا فانه وجوبه لم يثبت بعد الامر وانه لم يقل
وجوب الركوع صح والدليل على ان هذا الامر لا يفيد الوجوب انه ثبت خبر من الامر
بالقيل من غير اعتبار ما يقابل امر وانه على هو ما قال او مساوي او دانى فلو كان هذا
الامر للوجوب لزم ان يكون افعل للوجوب الموجب للذم مع انه ثبت خبر من اخبار الآحاد و
بالنسبة الى بعض يكون وان لم يكن الامر من الحمال الى الدانى مع انه صلاحية الاتفاق
لا ذا لو فلنا بان الامر ظهر في الوجوب والاستدلال انما تم نقل بانا دعينا الوجوب لفظا

هذا لا يخل بالمطلوب ولا بنا فيه اذ معنى البعض الذي هو الاستحباب والارشاد ونحوها
بالقرينة ونص الشارع بالاستحباب وهذا التعيين واقع في الخارج اجماعا فيحمل الباقي على
الوجوب وبالجملة فلا نص للشارع على ان جميع اوامره ليس الوجوب ولم من الشارع نصه على
عدم الوجوب في بعض اوامره حكم بالوجوب فيلم يثبت خلافه فان البعض الذي للوجوب غير
متعين بخلاف البعض الذي للاستحباب وغيره تدبر قوله ره فلنا انا نقول المصدر اذا
قال جدي طاب ثراه وفي هذا المقام نظر لان المصدر عام بالنسبة الى ما اضيف اليه
اذا كان المراد منه الدلول المصدري والامر في الاية محمول على ما يطلق عليه من الجميع
آه اقول لا يخفى ان المقصود من هذا البحث ما هو الحق من الصيغة وانما قال صيغة
افعل وما في معناها من نحو ليفعل ليترك بكذا ونحو هن ما ذا الحق الامر على معناه اللغوي
وهو المعنى المصدري او على معنيين فيتناول الصيغة والخبر الانشائي وليترك بكذا
واما اطلاق الامر على الصيغة خاصة فالظاهر انه من مصطلحات اهل الادب حيث ينقل
الفعل الى المال والماضي والاستقبال ومثل المال بالصيغ واطلق عليها الامر واما
في العرف فلو قيل اترك بكذا فيه امره ولا يفهم سلب الامر عنه بانه لم يامر او ليس
بامر وكذا في اللغة فالحمل على المعنى اللغوي والعرفي اولى قوله ره واية ذلك الخ
ربما يورد عليه بصحة الاستثناء من المطلق مع انه لا يعم كان بيع الكرام مالا الا زيدا او
عمرا ونحوه وانه لا يفيد الشمول في الواقع في مراد المتكلم اذ ربما كان مراده المطلق
في ضمن فرد معين والجواب انا نريد بعمرا على سبيل البدلية فانه يتناول كل فرد من الافراد
على سبيل البدلية فالاستثناء لا يفارق العموم بحسب تناول جميع الافراد ما وليس
ذلك الا لان الطلاق كما يجيء بانضمام التقييد كذلك يجيء بانضمام التخصيص في المقام
الظاهر الذي قوله ره على ان الاطلاق كافي اه ان اريد ان مقتضى الاطلاق كما ذكر
يحمل عند الامر بانيان الفعل ومقتضاه هنا حصول الامتثال بالفعل والامتثال

اما الوجوب للذم هو مخالفة امر من العالي مع كون الامر حقيقة وانتم كما سبق من قبل كون الذم على ترك الركوع لانه اصل من حيث هو كما هو واضح ومع التسليم فحسب الذم منافي ترك الامر محل نظر لجواز ان تخلف بعض الجزء يتعلق الجزم به وهو الكل ان الركوع من اجل التكليب جدا بشهادة الاعتبار وذكره ثم الويل بعده بلا فصل فذ بر وانتم فالمراد بامرا كعوا ان كان ايجاب نفس الركوع وبجرده فهو خلاف الاجماع لان الركوع بجرده ليس بواجب مستقل وان كان الركوع في الصلوة او نفس الصلوة من باب تسمية الشئ باسم جزئه كما هو الظاهر فلا نزاع في ان الامر بالصلوة للوجوب وضرورة الشريعة فاسدة بهذا خارج عن محل الخلاف ولا يمكن ان يستدل على افادة الامر للوجوب بكون اصل للوجوب لان هذا قياس والخلاف انما في الاوامر المطلقة التي لم يثبت افادتها للوجوب بالقرينة الداخلة والخارجة كالاجماع والضرورة او نحوهما نحو وجاح عن محل الخلاف على ان الخطاب انما هو المكلفا ولا بيان تركهم للركوع انما كان من حيث الانكار والتكذيب كما يشهد عليه قوله ولا بيان ترك الحكم الشرعي ومخالفته من حيث الانكار يوجب العقاب جدا وان كان مستحيا ومن هنا يتبين ان محل ترك كافي قبيحة قوله معاقبون اه اقول هذا تمهيد لجواز استحقاق الذم بترك الركوع لانه لا يستقيم الذم عند من يرى عدم تكليفهم بالفروع وهو مذهب ابي حنيفة والمنسوب الى المحدث الخاساني وقول الحنيفة بذلك لتسميتهم اليسر وهو ان اتيانهم بالفروع كالصلوة ونحوها من دون الاصول غير صحيح اقاما ولا يقبل الله تعالى منهم فالتكليف عالا يطيق واجابا الامامية رضوان الله عليهم عن ذلك بان ذلك من باب الشرط والمشروط فانهم مكلفون بالاتيان بها الا انه يتوقف على شرط وهو الاتيان بالاصول فان الصلوة مثلا مشروطة بالطهارة وبديهي انه لا تصح مع عدم الطهارة لا يلزم عدم التكليف بالصلوة بنا على ذلك التسمية بل هو مكلف بالصلوة وان لم يكن اتيانها بشرط وعدم الاتيان بشرط شئ لا يوجب عدم التكليف بالمشروط كالتكليف بالصلوة قبل

دخول الوقت وان لم يتحقق شروطها من الطهارة وغيرها فانا لو ايقنا لم يكونوا مكلفين لزم عدم الذم عليهم اذا سرقوا او زنوا او قتلوا شيئا من الفواحش والمحرمات مع انه خلاف الوفاق بين الامة قوله وهو معنى الوجوب اه اقول اورد عليه بوجهين الاول ان اقدال الشيئ لا يختص الوجوب بل يشترك بينه وبين المباح كما ترى واحتمال ارادة المبيح دون الوجوب كافي للمنع الثاني لو سلم فلا يدل على كون الصيغة للوجوب بل لو سلم دلالتها على ان المراد به الوجوب بل نقول دعوى ظهور البيان بان الوجوب ليس معناه الحقيقي لانه لا يحتاج الى البيان والجواب عن الاخير انه لو ثبت انه كان عند الشارع تقدم الوجوب وبان عدم كونها في الحال يكون بالنسخ لكان يستلزم النقل المخالف للاصل وبان بيان الشارع لا يقتضي ان يكون خلاف معناه اللغوي لانه قد لا يراعي استعداد المخاطب ولو سلم فان ارادة البيان المراد فيما نحن فيه التوقع المحتمل فبيان الشارع بيان لما هو الواقع كقولهم الحمد هو الثناء باللسان فلا يصح ان يقال ان قيد اللسان بعد تمام معنى قوله وهو معنى الوجوب اه وقد علم بانه لا يتم الا بان يكون امرا في الوجوب وهو اول الكلام ومحل النقض والابرام والجواب انه لما كان الخلاف بين الوجوب والندب هو المتنازعين في الاول على الاستعانة وفي الثاني على المشيئة بان المتنازعين على الاستعانة هنا قرينة على ارادة الوجوب فتأمل ان المشيئة بالاتيان من خصائصه فلا يستقيم المتنازعين في الندب على الاستعانة كما لا يخفى فان قيل الاتيان شرط في المندوب ايضا فلا يتحقق الواجب فكيف يكون قرينة على الوجوب قلنا ان الشرط في الندب الفورية لا الاستعانة والاستعانة دون الفورية والطاقة يكشف من ذلك قوله ثم ليس عليكم في الدين من حرج ويريد الله بكم اليسر وفيه بحث على اللهم الا ان يقال ان من ذلك وغيره يعلم ان التكليف لا يدور مدار الفورية لان العسر والحرج انما يكون مفقودا ويعضده قوله ثم وذلك على الناس حج البيت من استطاع الا سبيله وليس المراد من الاستعانة الفورية والا لوجب الحج على الفاقد على الشئ واما الذي

يجب فيه الفورية وان بلغ الطاقة لان افضل الاعمال احرزها فكل كان المشقة اكثر كان الثواب والاجر اوفر وليس كما لو يجب في سقوطه بالجمع والمشقة الزائدة ولو الى الحج ماشيا مندوب اليه كما قد سادتنا الاكياء بالمشقة والعناء فعلم ان المندوب لا يدور مدار الاستعانة بل يسقط بفقدها على ان اعتبار الفورية المعلق عليها الحكم انما يفاد من طلب الحكم لا مشتاع طلب غير المقيد ورد ما لا يطان فكان امرا فوادا الاعلية ثم يكفي قولنا ما استطعتم مفيدا لان يكون وجه زايدا وايضا فانه لا نزاع فان المتعلق على المشيئة من خصايص المندوب فلو كان هذا امر للندب كما يفيد الخصم كان المتعلق على المشيئة مشيئا الاستفادة اشتراط الفورية من الطلب فالعدول عن المتعلق على المشيئة مع اقتضاء المقام له لا الاستغناء بترتيب على ارادة الوجوب وهو المطلوب وحيث كان امرا فوا للوجوب ثبت افادة جميع اوامره مع الوجوب وهذا نظير ما سلف فاية فليحذر من ان افادة امر الوجوب يتوقف على افادة الامر له والعكس فيدور وقد تقدم ان افادة فليحذر انما هو للقرائن والا فاده فليحذر للوجوب كيف كان فقد ثبت وجوب الحذر عن مخالفة اوامره مطلقا وهو المطلوب بقولنا افادة وجوب الايمان هنا ايقنا بين ذلك من انه لو افاد امرا فوا على الوجوب لا فالندب فيدور فيكون المطلوب بقرينة الاستعانة افاد وجوب الايمان بما امرهم بعض الاستعانة وهو المطلوب فيكون الحذر عن هذا دليلا على افادة اوامره مع الوجوب لا الندب فيدل بعكس المطلوب قوله واما السؤال انما يدل على الندب اه فيه ان الدلالة على الندب انما هو بالالتزام لا المطابقة لان الندب هو الطلب مع تجويز الترك والسؤال انما هو طلب المساوي من مثله مع عدم الرضا بالترك فاية ما في الباب بان العقلاء يحسنون اجابة السؤال للسائل ويكون هي ملزومهم مع تجويز هم الترك لعدم الذم منهم على الترك بخلاف الامر فانه يدل بالالتزام على الوجوب لالذم من ذم العقلاء على الترك كما مر منا في قول البحث وذكر انتهى عن سؤال لا يقبل

اذا قال المولى لعبده افعل فلم يفعل عدما عصيانا قوله وفيه نظر اولا يحتمل ان يكون وجهه عدم افادة السؤال الايجاب اذ من البين انه لا يفهم منه ذلك وما يفهم منه انما هو ما افاده وضعا وهو السؤال والطلب على سبيل الخضوع والخشوع والتذكري وابقى ذلك من الايجاب ويحتمل ان يكون وجهه ما حكاه سلطان العلماء ره في الحاشية بان وجه النظر امران احدهما ان المدعى افادة الامر الوجوب لغة لا شرعا بما يقتضيه قول المجيب انما يثبت بالشرع والاوفق ما يتبين منه ما افاده بين الوجوب لغة وهو المطلوب والايجاب مع انه لا مرين الا بالاعتبار ثم ذكر بان افعل موضوع لغة لطلب الفعل مع المنع من الترك سواء في ذلك السؤال وغيره وهو معنى الوجوب لغة وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة اولا فيبان الوجوب لغة الثبوت واللزوم وفي المصطلح عليه ما يستحق ان يثاب على تركه وهو يناسب الايجاب المأخوذ في وضع افعل لان مفاد الايجاب الالزام وهو لا يستلزم الوجوب واللزوم اذ ليس كل الزام يستلزم اللزوم وكل ايجاب يوجب الوجوب كما في سؤال السايل لا فضائه الايجاب لان مفاده ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك وهو حاصل في سؤال المربع انه لا يستلزم اللزوم ولا يوجب الوجوب شرعا وعقلا وهذا بخلاف طلب العالي من الداني المعنى به الامر فانه وان افاد الايجاب الا انه يقتضي الوجوب انتهى كلامه وبالجملة فرق واضح بين الالزام واللزوم اذ ليس كل الزام يقتضي اللزوم فحينئذ يكون فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق ثم يجئ القول بان ترك الذم في الواقع لعدم الا مسائل وترتب العقاب عليه ليس مدلولا في معنى الوجوب وحقيقته بل هو لازم ما في ان ذلك لا يقتضي اتحاد معنى الوجوب والايجاب كما لا يخفى ويمكن ان يقال ان الواضع حقق مسئلة افعل يطلب فعل على وجه يمنع من النقيض بحيث يذم تاركه بحق ويستحق العقاب عقلا فيكون اللفظ موضوعا لطلب مخصوص وهو ما يذم تاركه بحق ويمكن ان الواضع لاحظ هذا الطلب المخصوص وعين اللفظ بازائه لا لمطلق الطلب لان فهم مطلق

الطلب سواء منع من التعقيب كما في الدعاء الالتماس ام لا كما في الندب لا يحصل الا بالقرينة و لهذا سلب الامر من الدعاء والالتماس ثم مع وقوعهما بصيغة افعل علم انهما ليسا مصدق الامر حقيقة بل ليس مصدقا الا افعل الصادر عن العالي كذلك يكشف عن ذلك كلما تعرف وعلى هذا يكون الوجوب مدلولا فقط بقيا للامر لا انه خارجا مع قولنا المجاز راجح فصار الترجيح صيغة افعل ومعانيها حقيقة في الوجوب وايضا لو لم نسلم كون الامر حقيقة في الثلثة عدم توقف الوم على الالتماس والدعاء دال على عدم افادتهما الوجوب واذا فاذا الاجاب و المقصود اثبات سبب الوم على مخالفة الامر العالي مجردا من القرينة فيفيد الوجوب ح وعلى هذا يكون الوجوب مدلولا فقط بقيا للامر لا انه خارجا مع قولنا المجاز راجح فصار الترجيح صيغة افعل ومعانيها حقيقة في الوجوب والحتم فيلم قوله ثانيا بانه للقدر المشترك اه اقول والحاصل هو ان القول بالمجاز منهم الفاضل التوني في الوافية واستدل عليه بان المتبادر من الامر ليس الا الطلب فيكون حقيقة فيه خاصة والجواب ان بتبادر الطلب خاصة لا ينافي الوضع لطلب الجامع من الايجاب وكونه بحيث لا يرضى الامر بترك المامور به فان ملاحظ الحقيقة لا تحضر الا المتبادر وقطعا نرى ان المتبادر من الاذان ليس الا ما عدا ذكر الواسين مع انه فيه حقيقة ايضا بالوضع فكذلك ما نحن فيه مما ذكرنا في الامر الوجوبي عرفا وتوقف الوم والعصيان لغة وعرفا ينفي احتمال المنع من الترك في الامر المجرد وهو الحق والتحقيق ايضا ان فرق بين المفهوم والمصداق فان للتبادر والمفهوم من لفظ زيد وعمرو ليس الا مسماه الموجود في الخارج مع انه يجب المصداق بعلم انه جوهر حساس نامي قابل للابعاد الثلثة وغيرها مما هو من الاجزاء الفعلية بل الاجزاء الخارجية ايضا لا يفهم من اللفظ كما ذكرنا وما سار بها ونحوه مع بقوته فيه جل وكونه مرجع الموضوع له يضا فكذلك لا يفهم ولا يتبادر من الامر الا الطلب مجردا ولم يفهم المنع ولا الترك فضلا عن المركب وان كان الامر مصدقا لكل فالفظ والوضع والاشتقاق وصيغة الامر مع القطع بكون افعل مثلا كذلك

وكذلك

وكذلك كون موضوعها الطلب العالي من الداني وكون الطالب بحيث لا يرضى بترك مطلوبه ويعضد ما ذكرنا ايضا كون الاوامر المجردة للوجوب قطعا وفاقا فليس فهم ولا يتبادر منها المنع من الترك حتى لا يتوقف الامر ثابت بانتفاء المنع والاصل عدم الزيادة والا بان المستدل بها على الوجوب مردود كما تقدم وافادة العرف لو سلم معارض بما وردت من امره تعالى موسى عليه السلام بالجيء الى الجبل وترك الرد ى لم فرد عليه بان الجيء شاق سبك ولم يرض بامره ولم يقل احد بعصيانه وكذا علوا الله عليه بهى عن افعال لم يوجب لذة كيسة وكان بامرا بقاء على ما هو عليه مع ان الحسين كما يدخلان فيه الشيء اللطيف نحتا ولم يكن ذلك مخالفة كذا اورده الوالد الماجد والجواب عنها واضح بالايخفى تدبر ولا حظ قوله ثانيا دفعا للاشتراك الخ المجاز اقول لا يخفى انه ان تم هذا الدليل لا يجب كونه حقيقة في الاذن لورود الامر في الاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ودفع كل من المجاز والاشتراك يوجب كونه حقيقة في الاذن والجواب الجواب مع انه اثبات الايفيد الدليل وفساده ظاهر قوله ثانيا على ان المجاز لا دليل على انه افضل الاستعمال في القدر المشترك لا يخفى عن طالب الاولى ان يستعمل ويراد منها قدر تحقيقة منه الماهية مجردة من حيث هي هي الثانية ان يستعمل ويراد معها فرد معين بقرينة القرائن الخارجية الثالثة ان يستعمل ويراد منها فرد كذلك بعونة القرائن اما الاولى فحقيقة اجماعا وكذا الثانية لدى المحققين لكون الاستعمال فيما وضع له وهو القدر المشترك واما استفيد الخصوصية والفرد من القرينة لا اللفظ ليكون الاستعمال في غيرها وضع له واما الثالثة فجاز لكون الاستعمال ومتعلقه هو الماهية مع الخصوصية فيكون استعمالا في غيرها وضع له قوله ثانيا وذا الاستعمال اما قول المشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا فرق بينهما وهما خارجة فيهما جميعا لان الاول استعمال فيما وضع له والاخير استعمال في غير ما وضع له وهو القدر المشترك بينهما فلا يدل

على احدهما بخصوصه وذهب المحقق الاقاجال الى فائدة المجاز بخصوصه اذا لم يعلم احد الخصوصيتين من خارج لثبوت الاستعمال قطعا مع عدم ثبوت الوضع فيكون مستفادا بالاصل وفيه انه لا يتم على الاصل باستلزام المجاز للحقيقة لثبوت الوضع لا محالة فرجح ضرورة بعد المعنى بالنظر الى الحقيقة المجاز والاصل عدم التعدد فيقضي على الحقيقة لانها المتيقن مسئول الى هذا التقرير الا ان تعارض المصلين يوجب الاجمال الى القول بالاجمال كما هو الحق وعلى القول بعدم الاستلزام يكون مجازا من دون حقيقة وهو ان قلنا بجواز الا انه نادر والظن انما يلحق بالاغلب مع ذلك فيوجب تعدد المعنى ايضا لا استلزام المجاز الوضع والعلاقة فقط فيرجع الى الاصل والجملة فيما رض ما ذكر عدم الوضع وعدم التعدد فينفي فعلى الشارع ان يبين ان الوضع ثابت لا محالة لا يدفع بالاصل لان الواقع لا يخلو من ان يكون المعنى المستعمل فيه حقيقيا فيكون معتبرا فيه الوضع ومن ان يكون مجازيا فهو فرع الوضع موقوف عليه لانه مرجح بالاستعمال فيه فيجب ان يكون معنى موضوعا له ليكون المجاز استعمالا في غير فيتضمن الوضع على التقديرين فالقول بالحقيقة يحتاج الى قرينة في كل معنى فيتعدد العدم بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة فتدبر واعلم ان كان له معنى اخر لا يعلم فيه احد الامرين كما هو فلا يخلو اما ان يكون مستعملا فيه كما هو او لا على الاول فيرجح في النظر ويضعف في الظن كون احدهما موضوعا وحقيقيا فيتحير في الامر الفوا بالمجاز فيما الاشتراك لبعد ان يكون كلا المستعملين مجازيا لا حقيقي لهما ولا موضوع فيهما واحتمال الاشتراك مدفوع بالاصل وعلى الثاني وهو ما لم يكن مستعملا في نظرنا وان جاز وانما فكما الاول لما ذكر هو اخبر ومع هذا ان يكون الغير المستعمل في الظلم يستعمل اصلا وان جاز لكن لا يلتفت اليه لان المتبادر كالمعدوم والظن انما يلحق بالاعم الاغلب الا ان يقال بقوة عدم الاستعمال لذلك فان كون المستعمل مجازا وغير موضوعا فان قلت ان الفقهاء ربما عادتهم التمسك بما لم الحقيقة قلت قد يكون ما اذا علم استعماله فيه ولم يعلم الحقيقة

اعتبارهم اثبات الوضع بالدليل الا والاصل الاذن في انه لا يجوز في دفع وجوب الامر وغيره بان الاذن ثابت وانتفاء والاصل عدم الوضع لا يفيد منه وكذا ان الطلب ثابت فكذا الاصل عدم اعتبار ما زيد منه في مضمر مع انه يبتنى هنا جدا فتأمل جيدا وهذا تحقيق في المقام ان بين ان اللفظ المستعمل لم يكن له معنى اخر غير المستعمل فيه فيما يظهر منهم انتزح حقيقة فيه لاصالة عدم التعدد والمجاز في النظر كما اشار اليه الوالد الماجد والفوائد وان كان له معنى اخر حقيقيا يحكون بانه مجازا لان المجاز خير من الاشتراك ويكن حمل كلام المحقق المذكور على هذه التسوية فتدبر ومما ذكر ظهر ان اغلب لغة العرب وافلب استعمال الشارع مجازا لان ذكر وا وجوها لترجيح بعيدة والذي هو ان المجاز لو كون ابلغ من الحقيقة واوفى المطلوب وان الاشتراك معرض للجزء والاضطراب وايضا فان الاشتراك يتوقف على وضع والاصل عدمه وايضا فان مبنى وضع الالفاظ على التفهم والتفاهم في الغالب والعادة والظن انما يلحق بالاغلب وهو ينافي الاشتراك سلمنا الترض بالاقسام في بعض الاحيان نادر ولا يعبأ به بل يلحق بالعدم وايضا فان الاشتراك يحتاج الى القرينة في كل معنى فيتعدد العدم بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة فتدبر واعلم ان كان له معنى اخر لا يعلم فيه احد الامرين كما هو فلا يخلو اما ان يكون مستعملا فيه كما هو او لا على الاول فيرجح في النظر ويضعف في الظن كون احدهما موضوعا وحقيقيا فيتحير في الامر الفوا بالمجاز فيما الاشتراك لبعد ان يكون كلا المستعملين مجازيا لا حقيقي لهما ولا موضوع فيهما واحتمال الاشتراك مدفوع بالاصل وعلى الثاني وهو ما لم يكن مستعملا في نظرنا وان جاز وانما فكما الاول لما ذكر هو اخبر ومع هذا ان يكون الغير المستعمل في الظلم يستعمل اصلا وان جاز لكن لا يلتفت اليه لان المتبادر كالمعدوم والظن انما يلحق بالاعم الاغلب الا ان يقال بقوة عدم الاستعمال لذلك فان كون المستعمل مجازا وغير موضوعا فان قلت ان الفقهاء ربما عادتهم التمسك بما لم الحقيقة قلت قد يكون ما اذا علم استعماله فيه ولم يعلم الحقيقة

اشتاد

والمجاز فيه وبين ما اذا علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المشمل فيه فان الاستعمال عندهم في الاول اعم والاصل في الاستعمال والثاني الحقيقة بوجه الثاقض منهم وهو ظاهر وتدبر عليه الوالي الماجد في الفوائد بتوابع نجيب تدبر وتامل عليها والله اعلم **قوله** وما استعمال اللفظة الواحدة الخ اقول فيه تعرف الاستعمال في معنى واحد بحيث يعم سواء حقيقة كما لا يخفى على علوم غيره والوجدان في النظر وفي المعاني المتعددة وحقيقة ومجاز ليصدق ان يكون الكل مجازا لا حقيقة له فمتى كان حقيقة في البعض كان مجازا في الاخر والاصل عدم الاشتراك والمجاز خير منه ولما التعيين فانما يتبع القرائن والقرائن عدم الصارف بين الاستعمال في معنى او معان فلا يفاس احدهما بالاخر فتدبر سيما في اللغة للتوقيفية **قوله** وعند بيانا اه اقول البين بحيثه هو الكاشف من قول الامام الاجماع لا يكون كاشفا عن قول الامام والا اذا كان موجودا ومتعلقه الاحكام الشرعية لتوقيفيها وتوقف نقلها من الشك وهذا يجلان الموضوعات لعدم التوقيف والتوقف كذلك اذ ليس من وظيفة الشك بيانها بل هو تتبع اللغة والعرف فيها لانها موكولة اليها ومن هنا يعلم ان اجماع اللغويين والنحويين والمتقدمين يتبع لا يكون الا عجرد الدعاء ولا يكون حجة الا من حيث انهم اهل الخبرة في فنه وكل اهل خبرة وبذلك يعرف اعتبار قولهم ولو كان واحدا نعم كما تكلموا ارشاد الظن الذي هو الاصل في الحجية والاعتبار وقد يرجع الى اليقين ولكنه ليس بملحوظ فيه ولا معتبر بمعنى اشتراطه في الحجية كما هو الاصل في الاجماع المصطلح عليه ولذا لم يبلغ اليقين لا يكون حجة ولا اجماعا مصطلحا فتنبه والله يعلم **قوله** فتامل اقول لعل وجهه ان اجماعهم على الحمل على الوجوب انما هو في الاوامر المجردة عن القرينة واما الاستعمال في المندوب فالكتاب والسنة فانما هو مع القرينة لا نتراع في استعمال اوامر في الوجوب والندب فيما بالقرينة والنزاع في المجرد هنا وعلى هذا يرتفع الثاني عن

كلام التسلية **قوله** فيفاده اقول وهذا وان ساعد الذخيرة المتكلم في هذا المقام فالتوقف فيه لما مر مرارا من عدم الاعتداد بما ذهب اليه الا ان يوجد له شاهد من الكتاب والسنة وفيه ان الثمرة لو اعتبرت في هذا المقام فانما افادة صيغة الامر الوجوب مطلقا لتفكيك غير الوجوب ثم نقول في جواب المتن وجهها ان عند الاول ان الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حالات ثمرة الاول ان يكون استعماله في الحقيقة الوجه الغير المجوزة ولا تتاتي في الحمل عليها عند الاطلاق الثانية ان يكون في المجاز او الجامع بحيث يكون الحقيقة الموجودة ويسمى بالمعمول في الغالب والاطلاق في عرفه عليه من الاطلاق في المجاز الثالثة ان يكون الاستعمال فيما عدا سواء بحيث لم يتجرد احدهما عنها الاطلاق كلا الصورتين في عرفه على الاول **قوله** واما الثاني حكاه وفيه بالثاني وهو المعنى المجاز في المجوزة في الاصطلاح بالمجاز الراجح لحدوثه والحدوث يتبع الوضع وقيل بالاول لان الحادث مسبوق بالعدم الثابت من قبل فيقدم الاقل وقيل بالتوقف لرجحان الحقيقة بالوضع ورجحان المجاز عليه الاستعمال بحيث ساوى الحقيقة فيجب الحمل على المعنى الحقيقي استصحابا بالاعتبار فتامل هذا مع ان الظن ان فرض في المجاز بحيث لم يتجرد احدهما لعدم الفرض والا فلا خارج له وما مثل به لحفظه حكم المنقول كالصلاة فانه في العرف عبادة من هيئة مخصوصة خاصة لا تحمل على غيرها اللغوية فتدبر جدا والله يعلم الثاني ان تتبع مجموع الاخبار انما كشف عن ذلك وذلك لم يتحقق ولم يحصل الا للمشرع دون الواقف المخاطب في زمان المعصوم لعدم تتبعه ووفور كل ذلك فلا ذم ذلك فيفهم الوجوب والحمل عليه من الاطلاق فيكون الوجوب هو المتبين لان العبرة بفهم الراوي وهو الحجة لا تتبع المخاطب الخطاب انما يعلن به فيكون مرادا ما يفهمه المخاطب بما لا يفهم كما سبق الثالث ان استعمال العام في الخاص بلغ حدا اشتهر انه من عام الالف حتى فظاهره المخصص بالعقل و

طلب الماهية المجردة المتبرئة عن كل ما يزيد من افرادها فانه يحكى من تمهيد القواعد ان كل شيء الفاعل بالماهية من الزيادة من المرة نفيا واثباتا كالزنا الثاني النكرة بالمكن عقلا وشرعا للاتيان يلزم الوجبات للاخير بل لا يبعد الحمل بالاول دون الثاني في النفي والجمع المنفيين في الشريعة الثالث المرة بمعنى يوم تعلق الامر بها بالامر فيها واثباتا فيندرج على هذا حكم الزيد فيها تحت الاباحة للاصلية والجوهرية حيث يقتضيه الشرعية بالاصل وعن التمهيد ان الفاعل بها يمنع من الزيد منع الجوهرة وهو غير بعيد لانها فيها تنافي الزيد فانه من قال افعل هذه المرة يفيد المنع عن الزيد فكذا ما هو في قوته فتدبر والتسوية لها فوق الاشتراك لفظا بينهما هو ما يحكى لعن جهتين اهر محاسن الاستفهام والثاني الاستعمال في كلها وهو دليل الخصوص والاقل معنى الجنس كالامان بالاضافة الى الواحد والثاني عجاب باطنهم **قوله** لم يكن يزيد من كونها مرة الخ اذا اراد كونها مرة بحسب المفهوم من اللفظ فمن المعلوم ان اللفظ لا دلالة له على المرة بل على الماهية الاطلاق بجاز المعنى المصدري كما يصح به ويفهم من كلامه ان الفعلة والكثرة من الصفات المنقابلة خارجيان من مفهوم اللفظ مثل الاتيان والمكان والدلالة ونحوها ظاهران المرة فالخارجة عن اللفظ فيجوز ان يكون اراد بكون فيها مرة عقلا لا لفظا اي العقل يحكم بان الامر اراد المرة جزما ويمكن ان يكون مراده من المرة الفردية اي لما كانت الماهية لا تحصل بها الامتثال لا بفرد منها كان مرادا من غير ان يوصف بالقلة او الكثرة ويدل الاقل انه **قوله** واجيب من قال بالمرة اه لا يخفى ان القائل بالماهية لا يقول بان زيد ما استدل به القائل بالمرة هنا ومقام ما ذكرنا في الاحتجاج حتى في النكرة مسلمة القائل بالماهية انتهى بايراده دليلا على المرة والمتصدى للجواب عنها اما الظهور ومن هنا السؤال في الجامع او انه العبادة فان قوله فظاهر مرة عدم امتثال عرفا اي من حيث المرة والحال ان القائل بالماهية يقول بالامتثال بالمرة من حيث انها لا للمرة من حيث هي بدي **قوله** وما يا بالمائتين اه اقول هذا الكلام يحتمل فيه وجهان الاول انه بين ممثلا واما

بالقبول والذال راجع بعدم خيانته على حقيقة وهو المعروف على خلاف المشهور في المرة فيما يأتي انشاء الله ثم قد وافق الشك في البقاء على العموم مع ان استعمال الامر في الندب بالاضافة اليه ليس الا كالنظرة بالاضافة الى البحر والعالم يشهد انه ما امر بها عن الاعتداد الا وهو يحب الرابع ان الاخبار غالبا لا تتبع عن فوجب اقتاويل وقد لم يوقف الوقف بذلك عن الحمل على الظاهر وقد والفاظ الاباحة كثيرا على خلاف الظاهر الخامس ان الذي اليقين كيف عن بقاء او امر هو على الوجوب كقول الصادق لهشام بن الحكم اذا امر الرجل شيئا فافعلوا فقوله نزاره في وجوب نصر الصارخ انما قال الله ثم لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا الى غير ذلك السادس اتفاق الفقهاء من المتاخرين والمتقدمين على عدم التكرار اصلا بين اوامر القرآن والسنة والائمة وكونها حقيقة في الوجوب وقد تقدم عن السيد ان اصحابنا معشر الامامية لا يختلفون في ذلك وان ذلك من شان التابعين وما بعد التابعين واعرف المتاخرين بمجتهد وهلا تكل عليه هنا لك ومرجع ذلك ايضا الى التعريف الاتي ذلك وهو حجة بذيل التتابع ان اكثر اللغات مجازات حتى يكون ان لكل حقيقة قريبا من عشرة وعشرين مجازا مع انه لم يوجب حمل اللفظ عليها عند التجرد عن القرينة الثامن ان كلا من الائمة والمتاخرين كيف عن ذلك معرفة واصطلاحا مع تحقق الكثرة فالاستفادة كذلك انما حصلت من مجموع اخبارهم نعم ان استفيد من اخبار الامام واصحابه القول بالعرف والاصطلاح فذلك التاسع شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة حالية كانت ام مقالية داخلة كانت ام خارجة كالاجماع ونحوه لا يوجب شيوعا والاصحابين في العادي عن القرينة ولو لم تتبين الحقيقة الشرعية لكثرة استعمال اللفظ مع القرينة بتقدير **قوله** فلم يرد ولا يبقا اه اقول محصل الكلام في هذا المقام ان في المسئلة اقوال اربعة الاول الشك وهو الذي لا دليل على طلب الماهية مطلقا كما مر في مسئلة الواو والثاني في كلمة لا نهي مقتضى

بالمامور به في كل من الثانية والثالثة وهكذا وليس ذلك الا الطلب للماهية اذ المرة انما تقيد الامتثال بالاضافة اليها لكونها مفادها لا لان يدل لدوام متعلق الامر به فلا يتعلق به امتثال ثان فانه لو كان للمرة واتى بها وعيا بعدها لما صدق الامتثال لعدم الاتيان بالمامور به وهو المرة لاخذها في الامر فيكون ماخوذة في الامتثال فلم يكن اتيا بالمامور به اصلا او يكون الا انه مع مخالفة الامر بناء على المنع عن الزايد كما تقدم يكون عاصيا مع ان العرف قاض بعدم المخالفة والعصيان بالاتيان بالزايد ثم وكيف كان فيقول على القول بالماهية متعلق الامتثال وموردها اما ان يكون كل مرة كل مرة بمعنى تعدد الامتثالات بالنظر بعددها المرات او يكون متعلق الامتثال مجموع المرات الثلثة او الاربعة او نحوها بمعنى انه لما كان المطلوب هو الماهية من حيث هي وهي مندرجة تحت المجموع من الثلثة ونحوها فيكون متعلق الامتثال الثلثة او الاربعة مثلا فيكون هنا الامتثال واحد وهو الامتثال المتعلق بالمرة الماتي بها جميعا او يكون حصول البراءة بالمرة لا للوضع بل لانها شرط وجود الماهية او يكون متعلق الامر ومورد الامتثال بعض افراد الماهية على سبيل الوجوب التخييري بمعنى ان يكون الماتي به احد افراد الواجب المخير منفردا كان ام متعددا فان الحرة كان ممتثلا لانها احد افراد الواجب المخير فان اتى مرتين فكذلك لانها مجموعا احد افراده كالواقي مرات يكون المجموع احد افراده لما عرفت من ان المامور به هو الماهية وكل فرد من الماتي به يتحقق فيه الماهية لكونه من افرادها فيكون مامورا به فيكون واجبا ويصدق الامتثال لكل منها يتصف بالتخيير بينها على سبيل الوجوب فانقسم بما ذكرنا وجوها اربعة على تقدير اعتبار الماهية والقول اما الاول فلا يستقيم لانه لو تعددت الامتثالات بالنظر الى المرات لاتصف كل منها بالوجوب لان الامتثال لا يكون الا في الواجب فيلزم منه القول بالتكرار فان قيل ان مفاد الامر هو طلب الشيء مع المنع من الترك والمطلوب هنا هو الماهية المجردة المندرجة تحت

الافراد

الافراد ويكفي في عدم الترك الاتيان بما في اقل مرة لان المراد بالمنع من الترك ان لا يترك الماهية المطلوبة ويكفي في صدق الاتيان بها اول مرة وبالجملة فالمراد ان الامر مركب من جزئين الطلب والمنع من الترك ويرتفع الاخير في اول مرة للصدق ويبقى الاول متعلقا بجميع افراد الماهية المجردة المطلوبة فيكون كل فرد مناط الامتثال بالنظر الى المرات فلت لما كان متعلق الامر المركب من جزئين هو الماهية كان الجزء ان معا متعلقا بالماهية للتركيب وعدم التفكيك فاما ان يتعلق الجزء ان بجميع افراد الماهية فيلزم منه التكرار وبادل مرة للصدق والمشترك بين كل من الجزئين فاللازم فيلزم منه المرة واسقاط الجزء الاخير باول مرة للصدق مرة للصدق دون الاول مما لا وجه له لاشتراك الصدق وعدم الامرين معا في مصداق للامر لان المنع من الترك مميز للطلب عن الندب وانفكاك الجنس عن فصله لا وجه له فان جاز الترك ثانيا كان مستحبا ويلزم منه الخروج عن المفروض والا كان واجبا ويلزم منه التكرار مع انه لا وجه ايضا لارادة الوجوب والاستحباب من لفظ الامر في استعمال واحد لما تقدم من عدم جواز الاستعمال في الحقيقة والمجاز في اطلاق واحد ولم يجاز هنا ولكن على ما ذكرنا انفا من تركب الامر من جزئين وزوال المنع عن الترك باول مرة يكون استحباب الزايد لا دوام الطلب وطلب الماهية مع المنع عن الترك اولا معا لا ان يكون خصوص الاستحباب مرادا من الامر ليرد استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز واما الثاني فان كان مناط الامتثال جميع المرات اتصف الجميع بالوجوب كما تقدم في التعدد فيلزم التكرار فيلزم الحد فرد والا فيلزم المرة حذو بحذو فلا يجدي اتحاد الامتثال شيئا واما الثالث فيرجع النزاع الى ما لا يحصل له لا طائل بين الفريقين القائل بالمرة والماهية على ان مناط الامتثال بالمرة غاية الامر انه فيما في الوضع للماهية فيترتب عليه الامتثال في الزايد والمرة فلا واما الرابع فخلاف مدلول الامر عرفا والذي المفهوم منه ذلك وهو طلب الماهية وان اقتضته القاعدة في الصورة مع ان الماتي به في الواجب المخير انما هو الافراد خاصة كالخصال وهذا هو المعنى بالوجوب التخييري

واما اذا كان المامور به الماهية دون الافراد بالخصوص فلا يكون من الواجب المخير بل الواجب ح امر كلي يتاتى في ضمن الفرد وربما يورد على هذا الوجه بعدم جواز التخيير بين الزايد لا الى بدل والجواب عنه ان مرجع هذا الى لزوم اخذهما بالتعيين كما هو الاصل في الواجب المخير كالقصر والاتمام والتسبيحات في الاخيرتين ونحوها والحق انه ليس من الواجب المخير كالقصر فتدبر والله يعلم قوله ره اصل ذهب الشيخ ره اقول الكلام في المقام على نحو ما مر في المرة والتكرار ويزيد عليه ما يرى هنا ان المستفاد من كلام اهل اللغة دلالة الامر على الزمان الحاضر حيث انهم قسموا الافعال الدالة على الزمان الى ثلثة ماض ومستقبل وامر ودلالة الاولين على الزمان ظاهرة فكذا الثالث وح فلا محيص عن القول بدلالته على الفور لغة وقال الشيخ ره واقول اولا على التسليم ان ذلك لا يجدي لما تقدم من تقديم العرف على اللغة مع التعارض لانه من المعلوم ان الامر في العرف لا يفيد الا طلب الماهية من غير دلالة على المرة والتكرار والفور والتراخي فمن فهم العرف وهو الحق فهو في سعة ومن فهم اللغة فقال بالفور ان صح وثانيا انا وان سلمنا الدلالة على الزمان فلا نسلم الدلالة على الفور لجواز ان يكون متعلق الزمان هو الطلب بمعنى ان الامر يدل على الطلب في الزمان الحاضر اي ان الطلب في الامر واقع في الحال لا ان المقصود وقوع المطلوب في الحال وبينهما فرق وح فلا يكون في المطلوب والمامور به فور ولا تراخي ومع الاحتمال لا يمكن الحكم بالتعارض سيما والاصل اتحاد العرف واللغة الا ان يثبت التعارض ولم يثبت من ذلك فتدبر واتقن فليس من وظيفة النحاة بيان المعنى اللغوي وليس علم النحو معدا لذلك بل هو معد لبيان الاختلاف العارض للكلمة والكلام من حيث الاعراب كما يعلم من تعريفهم له ايضا وبالجملة فعلم اللغة بالمعنى الاعم يشمل الصرف والنحو والمعاني والبيان وما يشتمل منها معاني الالفاظ كما في القاموس والصحاح ونحوهما والكل منقول عن اهل اللغة بالمعنى الاخص وهو المذكور اخيرا وليس في كتب اللغة ما ذكر الا نرى

ان الكلام

ان الكلام عند النحويين هو ما تركب من كلمتين بالاسناد والكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد وقد صرحوا في الكلام المبطل للصلاة ان الكلمة الواحدة كلام ايضا لغة ومنهم الشهيد الثاني ره في الروضة فلاحظ وتامل قوله ره وقال السيد ره الخ اقول لم ينقل هنا القول بوجوب التراخي وتعيين كالفور فتخصيص المنقول هنا اقوال ثلثة الفورية والماهية والاشتراك وذلك لان وجوب التراخي وتعيينه لعله لم يوجد في الشريعة اذ الواجب فيها اما فوري او موسع لان زمان الفعل اما بقدره خاصة او يزيد عليه والثاني هو الموسع وكل منهما ينقسم الى موقت وغيره والشايع المعهود من الوقت هو ما تعين زمان الفعل بداية ونهاية والفور على خلافه وان كان المرجع في ابتدائه الى العرف بحيث لا يعد عرفا متراخيا الا انه جرى الاصطلاح بجعله مقابلا للموقت مع ان ابتداء الفور وانتهائه ليس بحقيقي كالزوال والغروب مثلا للصلوة فتدبر وايضا فالاكثر على ان الفور في الاثناء كالموسع وانه ياتي به مطلقا وان اثم بالتاخير ويأتي الكلام فيه واما ما يجب فيه التراخي بالكل فليس حاصلا ظاهرا وانما قيدنا بالاصل لاخراج التيمم فانه اخر الوقت على القول به مطلقا او اذا كان العذر يرجو الزوال ونحو ذلك لانه انما يكون بامر خارج وهو رجاء زوال العذر واما على الاطلاق فنقول انه موقت باخر الوقت فيكون فوريا ح فيدخل في قسم الواجب الفوري في اخر وقت الصلوة ونحوه غيره مما يوخر من الواجبات بل نقول ان مثله تاخير التيمم مع رجاء الزوال العذر من قبيل الوقت الحقيقي وان وقته ان يبقى الى الغروب مثلا من الزمان بقدر الفعل لانه اذا فعله قبل ذلك يكون فاسدا ومحرما ونقول بمثل ذلك في كل واجب موخر هذا ولكن القول بوجوب التراخي منقول في بعض كتب الاصول ونقله بعض شراح التهذيب وغيره واستدل في التهذيب على انه للماهية باستعمال الامر في الفور والتراخي والاصل عدم الاشتراك اللفظي على خلاف الاصل فيكون موضوعا للقدر المشترك ومثل الشارح لتعيين الفور بقوله ثم قوله وجهك شطر المسجد الحرام ولتعيين التراخي بقوله ثم فاقتلوا المشركين واستدل ايضا بقبوله التقييد بكل منهما نحو اضرب الان واضرب غدا فعلم من ذلك

ان الفعل بتعين الفوري موجود والدليل الدال عليه يرجح قائله ما قرر وان لم يسعد نقل هذا
القول ولا دليله عن نار ولعل القائل به من الخالف او لشذوذه نزلت نفله فتم وعلى هذا فيتخرج
مسئلة اخير التيمم ونحوه في الواجب الموسع الى اخر وقتيه ان الطهارة وقتها موسع وفي بعض الا
حيان والا فاذا وجب فيها الفوري الى اول الوقت فيكون مراد من الوجوب الموسع فيه مثل هذا
الفرد هذا وثمرة القول بالاشتراك انه لا يتعين عليه الفور فلا يجب فور اجتنب الامر به عليه
وان كان الوجوب هو نفسه يكون واجبا ويقصد فيه الوجوب لان الواقع لا يخرج عن كون المامور
به فوريا او موسعا وعلى التقديرين اوفعل فور ايتضمن الوجوب لان في الموسع لو اخر عن اول
وقت الامكان يكون واجبا وبالجملة اصل الوجوب ثابت والشك في فوريته وسعته فنحن لا
يجب عليه الفور بالاصل واما الاتيان به مرة اخيرا فيوقف على ما ياتي من ان في الفوري
لو اخره من اول وقت الامكان هل يكون اثما ويجب عليه بعد ايقاعه ام يكون كالموقت
فلا يجب بعد اول وقت الامكان الا بدليل مستانف كالقضاء وان قال السيد بالثاني
يلزمه بحكم الاتيان به مرة اخيرا الجزاء بان يكون في الواقع فوريا وهو لم ياتي به في وقته
والدليل على الاتيان به في خارج وقته فيكون الاتيان به في خارج وقته شرطا محررا
وعلى الاول فلا يجب وهو ظ قوله الاول ان السيد آه اقول لم يظفر المقرر
بما هو اساس من هذا الدليل وهو ان المولى لو قال لعبده قم قبل القيام قال السيد يتضح
ان يفهم منه رفع الامر الاول ونحن نقول لا يكون الامر مفيدا للفور اذ لا وجه
لوجوب العمل بمقتضى الامرين وهو ايقاع الماموربه في زمان ما لامتناع اتيانه بين واجبين
موسعين ولا بين موسع ومضيق متعينين ان يكون الفسخ لكون الامرين فوريين
ولا يجتمعان في زمان واحد فوجب ان يكون الثاني نسخا والجواب الحاصل ضعيف بل
لو امر بشراء اللحم ثم امر بشراء اللبن ثم بشراء الخبز ثم بشراء الخضار فهم منه ترتيب
شرائها اجمع ولو كان للعقود كان نسخا وليس فليس ونحو ذلك وقع فتامل

بان

بان فهم رفع الامر الاول ان كان فلقرينة تؤيد والدليل اه اقول لان تركه الحجود انما كان للتكليف
من اجل انه مخلوق من نار وهو مخلوق من طين فنفس مشي المتكبرين وسيقي صاحبه يخبط
دبا العالمين ولان الله تعالى علم ان عدم سجوده ليس مراعى للوقت بل تركه لنفي ذلك الشيء
انما شاء من عدم ارادة السجود من اصله قوله الثاني آه اقول يحصل من هذا الدليل ان الواجب لا بد
وان يصير فورا وقتا معينا لا يجوز التاخير عنه لانه لو جاز التاخير مطلقا وفي جميع الاوقات
كما هو الفرض فيلزم المحذور وحيث اعتبر الوقت الذي لا يجوز التاخير عنه فهو اما الفور
او التوقيت كالصلوة اذ اخر عنه الامكان والاخير غير معتبر للجهل به اه لا يعلم ذلك الا
خالق الخيرة ولو علم نادرا فلا يمكن الاتيان بالماموربه رجاء عادة فيبقى الاول والثاني
غير معتبر ايقاعه لعدم افادة الامر لما انتفاء مع الانتفاء على حد سواء فبقي الاول وهو المطلوب
قوله لتمكنه من الاستدلال اه اقول التمكن من الاستدلال بمجرده غير مجد بعد العثور
على الدليل الذي ذكرنا لان المفهم ان يقول ان الاستدلال وان كان ممكنا الا انه غير متعين في سعة الوقت
وفاقا للجواز التاخير فلا بد وان يكون لمفاد ولا يكون الا اخر امكنه الامكان
وقد مر من الجميع انه فلو تم خروج الواجب عن كونه واجبا فان قلت يكفي في امتياز الواجب
عن المندوب تعلق العقاب على قصد تركه دون الندوب قلت ان العقاب انما يترتب
على الترك لا على قصوره وايقاعه فان نعاقبه الواجب وحكمه الشارع في ايجابه انما تتم
بفعله وعدم تركه وهو لا يحصل مع جواز التاخير مطلقا والدليل ان على جواز التاخير
الى ظن اخر وفات الامكان لا الى اخر وجب الواقع وح فالظن غير معمول به فان
قيل يجوز الموت قبل حصول الظن بالمجازاة ونحوها مع جواز عروض المانع ايضا
قلت ذلك الموت وعروض المانع في الوقت الموسع للموت قبل فعل الماموربه
كالصلوة فان المعتبر يجري الوقت الذي لا يتوقى عنه وهو حاصل هنا كما في
الموقت فتدبر قوله الرابع آه اقول لا يخفى ان المحبات اكثر من الواجبات

قوله

برائحتي ادعى المقرر رفع الوثوق من الوجوب بكثرة استعمال الشارع الامر في الندب والوجوب
الموسعة اكثر من الفورية بمراتب وبما ساعد الى التجميع خلاف انتفاء الجميع وانواع الواجبات
الموسعة والمحبات يوجب اخراج الاكثر وهو غير مرضي في التخصيص وح فيتردد الحمل على الندب
والقول بان التخصيص اولى من مجاز الندب مرفوع بانه في التخصيص المعتبر بعد الاطلاع على الامام
من التخصيص وجوب المسارعة في الواجبات الفورية وهو مسلم ولا يفيد وجوب المسارعة
في كل ما موربه لان بين ان الامر تم الفوريات ولم يثبت سعته وانما الدليل افضى بحمل الواجبات
والواجبات الموسعة التي ثبت سعته لاطلاق الواجب وهو ممنوع لان القائلة ان الدليل الجوزي مع المراقبة
من تعيين الحمل على الندب لعدم التخصيص المعتبر فيها مفاده ان المسارعة كالاستباق مطلوبة على
التشكيك ومن الامور المتفاوتة بالنسبة الى الشخاص اعاد المكلفين والشرائع المكلفين في الواجب
مما يتعين فعله بالنسبة الى البواقي بحيث لا يختلف الوجوب والواجب بالنسبة الى
احاد المكلفين والا لزم اختلاف الواجب باختلاف المكلفين في السرعة والضعف فالمراد
ان من نقوى على المسارعة يكون الواجب بالنسبة اليه خصوص ذلك ومن يضعف يدخل بعضه
بعضوصا وهكذا فيختلف الواجب الواحد باختلاف المكلف وهو غير معقول لان جواز
الاختلاف بالضرورة والاضطرار كالصلوة قائما وقاعدا ومضطجعا وسلفنا الالتفات للضرورة
ومع الاختيار لا اختلاف ثم ومر تجاه يقال ان سبب المضرة هو المرور لا فعل الماموربه لانه
تعلق بالاحتياط وليس بمرضي قوله لما لم يقتضه المادة الخ اقول لان مفاد الصيغة هو
الوجوب يقتضي عدم جواز تاخير الماموربه ومقتضى المادة اعني المسارعة والاسراع جواز
تاخيره وبينهما منافاة هذا قال ان يقول ان مفاد المادة صلاحية الاوقات لها لا الجواز التاخير
ومفاد الصيغة عدم جواز التاخير وترتب العقاب عليه وذلك لا ينافي صلاحية الاوقات
لهما مع التاخير وان تم بمقتضى الصيغة كما مر ونظر المقرر الى ثبوت المنافاة بينهما عرفا فليس
ببعيد نعم ولا ما قرره المقرر في حاشيته في بحث التامل فتامل فتدبر

قوله

اخص مع ذلك بعض الامة بنوع ايجاب لا من مقتضى اللفظ واتيانه ملوسل اهل العرف انه لو اخر الامر المقرون من اول اوقات الامكان ثم اتى به في الوقت الثاني او الثالث هل يكون الفعل مطلوبا بالامر هو مطلوب اتيانه ليحكم بالثاني جيل واتيانه فيما يعاقب بانه اذا ذكر فاول اوقات الامكان فلم ما اتيت به بناء بيده فواجع واتيانه الاستدراك كيف من ذلك فان الاحكام العرفية كثيرة فلم يجد فوري يفوت بفوات اول اوقات الامكان بل في الغالب يعم جميع الاوقات كالحج وما شاكله من سجدة الغرائم والصلوة على النبي عند ذكره وسرد السلام وازالة النجاسة عن المساجد والمقابر واداء الامانة اشرنا اليه ونحوها فان قلت من المعلوم عادة وعرفا ان الامر الوارد من المولى على العبد لا يفيد الوسعة الخمام العمر كما هو المدعى كالامر بشراء اللحم فورا وهو واضح قلت ان ذلك تخصيص عرفي بالقرينة ولولاها لكان مفاد العبد والتعجيل بالمعنى المذكور مستفادا من الامر سواء ملا يجمع الاوقات فتنبه قوله على الاطلاق اي غير مقيد بالوقت الاول من اوقات الامكان كما يفيده الخصم بل يعم جملة الاوقات من غير تخصيص وبالجملة فالمقصود ان الامر الفوري يدل على فعل ما كان ممكنا على زمان محصوص كما يدل وليس المراد من الاطلاق انه كالدليل على زمان كما يفيده ظاهر كلامه من فائدة الامر طلبا ماهيته لحرجه على هذا عن موضع النزاع فتبه قوله في مدلوله اي المدلول هو العرف لان الفوري من الموضوعات المرجوع فيها الى العرف فكما يحكم العرف في معنى الامر وحقيقته كذا يحكم في فوره لاتحاد المقتضى قوله والتحقيق اه لا يخفى ان هذا التحقيق انما يرجع الى القرين والتقرير كالتحقيق المتقدم عن العلامة ولا يرفع الاشكال الذي اورده عليه من انه صحيح الا انه قليل الجدوى لعموم بثوث المدلول وغيره فان مع تعاقب المدلول لا يجدي اتيانه على اول ما جاء هذا مدركا هنا وقد مر سابقا في بحث ان الامر لا يفيد الفور فتبصر لا يكون الادلة التي استدلوا بها عليه دليلا لا يكون مدركا

للفور

للفور فيطالب المتمرد اتيانه بمدلول ما هو الحق الذي يكون عليه عليه وبه اعتماده بين ما جاء مدركا هنا فيما سبق فتبصل المدلول العرف كما هذا العلامة اولى لما عرفت قوله ولا يجيء القطع بفوات الوقت لفوات وقت عزيز بعد فوات الحج به وانقضاء الاعمال المتصل الاحتجاج فان بدخول الوقت يجب الحوض فيستحب وفوات الوقت لا ينافيه كما ان نجاسة الماء المتغير تستصحب وان زال التغير كما ان التعليل المتقدم كما ان الحكم به تمم ليس الا المركب وذلك احد جزئيه لا ينفي الاستصحاب فكذا في المقام فان فوات الوقت لا ينفي استصحاب الموقت ومثل هذا اذا تركتم شيئا فاتوا منه ما استطعتم وبعد فوات الوقت يستطيع المكلف لفعل الموقت فيجب بالامر ومثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله والتقريب منها ذكر من جبر الاكثر على الغالب ان المامور به هو الفعل في الوقت المعين فيقول لا يكون مامورا به وهو المطلوب والجواب انا نقول بموجبه الا ان قيام الادلة القاصرة المتقدمة على انتفاء المامور به بعد فوات وقته انما يقتضي الاصل المذكور فيقول ان القضاء بفرض ساتف يقتضي الاصل المذكور ولكن الادلة المتقدمة بعمومها يقتضي وجوب القضاء بفوات الاداء فنمنع من هذا الوجه الاصل بقيه القضاء للاداء الا ان يجاب عن تلك الادلة اما عن الاستصحاب فبانه يمنع على التقدير ان المذكور ان لم يثبت شرطية الوقت للشرط بدون الامر كما في الصلوة فان مقتضى اشتراطه انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ولو انتفى الشرط بدون المشروط لما كان الشرط شرطا نعم ان يثبت الترتيب بدون الشرطية جاز الحكم بالاستصحاب كما في الماء المتغير فان قلت فمع اشتراط الكل في عدم انفعال الماء بان انتفائها لا يوجب انتفائه كما كان للتعليل مادة قلت ان الشرط نمنع احد الامرين على البدل لا سلم واما عن العمومات فبان مورد هما ما لو ترد الواجب والمكلف به وقصر يعين في باقي باقي كافي وضوء قطع البدل والكل وهل الخلاف ليس من ذلك لان المامور به واحد وهو الموقت وان اشترط فيه

الوقت الا انه ليس بما مور به بل المامور به فعل الواجب في الوقت فالواجب هو المقيد الخصوصي خاصة فتدبر والله العالم وبه رسوله وحجج سلامه عليهم اجمعين الحي الحيوم الدين قوله ان الاكثر ان اه اقول انه لا نزاع في وجوب المقدمة مكملا بمعنى انه لما تعلق الامر فيما وجب الاتيان به ظاهرا ما توقف الاتيان به على الاتيان بما يتوقف عليه وجب الاتيان لتحصيل الامتثال المامور به عقلا ونقلا ولان التخلص من عقاب ذي المقدمة ودفع الضرر عن النفس واجب عقلا ولا سبيل الا به قطعا يجب قطعا عقلا ونقلا واما ايجاده الخلص من عقاب ذي المقدمة انما فالنزاع فيه بمعنى ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بها ولو التزاما ام لا فيتفاد وجوبها من العقل خاصة والشرع تذكرة مواضع الاول فيما لو نذر الاتيان بواجب شرعي فعلى القول بوجوبها شرعا بمعنى ان الامر بذي المقدمة امر بها ولو التزاما فلا اشكال في وجوب الاتيان بها وعلى القول بالعدم وهو المختار فالتفصيل المتقدم الثاني في ثبوت العقاب على تركها كذلك نبه على ذلك ذي المقدمة من قبلنا بالوجوب الشرعي لان الواجب هو ما يكون على تركه العقاب واللازم منه ذلك وقد بان الوضوء واجب شرعا وبترك الصلوة والوضوء لا يتعدد العقاب انفاقا بل العقاب انما يكون على ترك الصلوة خاصة ومن هنا قالوا ان الواجب الغيري يكون العقاب على ترك الغير وغيرها بذلك بين الواجب الشرعي والشرطي كالوضوء للفريضة والوضوء النافلة واجب بان العقاب في ذلك ثابت بالبرهان وبتبعه نذر الاتيان بما جزاء الصلوة فانها طاعة مع نذرها فان مع انضمام الكل بالوجوب شرعا لا يتعدد العقاب بالاضافة الى كل جزء او فعل بل يكون العقاب على ترك الكل فقط ولا يعقل لم نذر العقاب على ترك الواجب الا لتوهم ان الجائز سواء كان على سبيل التوقف او الجلد كما في يمين وعالم تلزم الا بتعدد العقاب حتى يرد ذلك هذا ولو لا ترتب العقاب على ترك الواجب الشرعي مكملا مقدمة كان ام غيرها ولو في الجملة لما تم وجوب الواجب على كونه واجبا لان ترتب العقاب تابع

بعض افراده فيكون مطلقا ومشروطا باعتبار اختلاف المقدمات ويقيد المجيبان كالصلوة
فان وجوبها مطلق بالنظر الى مقدماتها وشروطها كما تقدم ومشروط بالاضافة
الى البلوغ والعقل والقدرة والوقت والحج فانه مشروط بالنسبة الى الاستطاعة
ومطلق بالنسبة الى المسافة بعد الاستطاعة وكذا المال في صيغ الواجبات المطلقة
لاشتراط وجوبها بما دون النفقة ولكن في وجوب الاستطلاع قبل الصلوة من الواجب
المطلق وان كان مشروطا بالوقت لان الكلام على ما عرفت انما هو في المقدمات
المفقودة والوقت والبلوغ والعقل ليس مما يتعلق بها فرض المكلف فلو لم
يحصل مشروطا لان المشروط انما هو بالنسبة الى مقدمات المفقودة كتحصيل المال
للحج والنصاب للزكوة فانه مفقود وان لم يجب ابدا واعلم ان اطلاق الواجب
على المشروط بحسب ما تقول اليه لان وجوبه يتوقف على وجود المقدمة
فلا يجب قبلها ومن هنا يعلم ان محل الخلاف في مقدمة الواجب انما هو في
المفقودة الواجب المطلق لان في الواجب المشروط لا يجب ذي المقدمة الا بعد
وجود المقدمة فلم يتعلق الامر بذي المقدمة حتى يؤتى ان الامر هل هو امر
بالمقدمة ام لا فتنبه ثم ان مقدمات الواجب المطلق ضربان مقدمات وجودية
لان لها مدخل في وجودها لا وجوبها لما عرفت من عدم توقف وجوبها عليها
كالشرط ومقدمات الواجب المشروط فتسمى مقدمات وجوبية لان لها مدخل
في وجوبها اتفاقا لفرق بين مقدمة الواجب المطلق والمشروط ان الثاني
لا يجب تحصيل شروطها ومقدماتها اتفاقا بخلاف الاول كما عرفت واعلم
ان الشارع اذا اطلق الامر والوجوب ولم يقيده بشئ فالظاهر والمتبادر
منه هو الوجوب المطلق فيكون حقيقة فيه الا ان يثبت تقييده من خارج
بالعقل او النقل كالاستطاعة في الحج واما اذا شك في الاطلاق او التقييد

من

من جهة ما في الادلة ونحوها فوجهان من اصالة عدم التقييد فيكون مطلقا ومن اصالة
البراءة وعدم التكليف الا بعد تحقق الشرط والمقدمة فيكون مشروطا والاول اقوى
لانه من دوران المقارن بين التكليف موقوفا على وجود الشرط وهذا
فيما لم يرد النقل مطلقا واما معه فيعمل بما هو اللفظ وهو الاطلاق مع عدم ثبوت الشرط
والاصل اليقيني عدوده بنية قوله ره مطلقا اه اقول التقييد بالاطلاق لاخراج الواجب المشروط
مستغنى عنه اذ الكلام هو الوجوب لا قبله الا ان يكون للايضاح او التفهيم في اول المقدمة
اعم سواء كان سببا كالاكل قبل الزمن او شرطا معدا كقطع المسافة في الحج او جاريا كنقل
جزء من الراس مثلا تحقيقا لغسل الوجه ونحوه كما مثل وح فيدخل الواجب المشروط بعد
حصول شرطه كوجوب الحج بعد حصول الاستطاعة فيتخلى به الخلاف في ان الامر
بالحج هل هو امر بقطع المسافة او شراء الزاد والراحلة على تقدير وجود الثمن
الموجب للاستطاعة ام لا قوله ره مع كونه مقدورا اذ قول هذا القيد لاخراج المقدور
غير المقدور الذي يصير مشروطا ولا يتعلق به النزاع والخلاف قوله ره وكلامه اولا
عدم المطابقة يتضح من ان الواجب اما يعلم اطلاقه او تقييده من خارج كالصلوة والحج
والاكل اولا يعلم احدهما والخلاف فيما يعلم اطلاقه واما ما لا يعلم احدهما من خارج
اصلا فيمنع الحامل يحمله على المطلق لانه الاصل وعليه العمل والسيد يتوقف فيه كما
في الشرائع لورود هما في الشريعة فلا يتعين احدهما للدليل وهذا نظير قوله
بالاشتراك في الامر بين الوجوب والندب لاستعماله في كل منهما لغة وعرفا
وشرعا وبين المرة والتكرار لاستعماله فيهما اتفاقا وبين العموم والخصوص الكل كذلك اتفاقا
نقل مثل ذلك في الاطلاق والتقييد لاستعمالهما اتفاقا في الشريعة فيتوقف فيهما اتفاقا
فيتوقف هنا في غير السبب وانما فيه فيحمل على الاطلاق حملا للعموم لتحقق احتمال
الشرطية فيه حيث ان وجود المسبب يستدعي وجود السبب لاحتمال ان يمنع

مانع كسببية الزنا للاحصان فان حصل المخلف لا براهيم ع فان وجود العلة الثابتة
ليستدعي وجود المعلول ومع وجود السبب يخرج المسبب عن قدرة المكلف فلا يصح
ان يوجب المسبب بشرط وجود السبب لانه يؤدي الى وجوب ايجاد المسبب
بشرط وجود المسبب وهو تحصيل الحاصل وهو يؤدي وجوب ايجاد المسبب بشرط وجود
المسبب وهو المدعى فهل يقول محال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل فتبين
منه على عدم وهذا غير معقول صدوره من الحكيم وهذا بخلاف المقدمات الشرطية
الشرعية والعقلية والعادية لان وجوب ذي المقدمة فيها لا يستلزم وجودها
فيجوز ايجاب ذي المقدمة بشرط وجود المقدمة فيجوز ان يكلفنا بالصلوة بشرط
ان يكون قد تكلفنا الطهارة قوله ره والتصحيح اه اقول قوله هذا اولا وقوله اخيرا
محالا ان يوجب علينا المسبب بشرط انفاق وجود السبب بخلاف مقدمات
الافعال هو الذي اوهم التفصيل الا ان قوله والضرب الاخير يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء يخرجه
ظاهرا التصريح بل صريح في انقسام اصل الواجب بالمطلق والمشروط وان ثبت الاطلاق
والشرطية من خارج كما في قوله ره فيما تقدم انفي الصلوة والزكوة فان كلا منهما امر وارد
على الاطلاق مع ثبوت الحال الاول وشرطية الثاني من خارج بالنفي والاجماع
حيث وجد امر مطلق طان فيه الامران فلا يحكم بوجوب المقدمة بمجرد الامر
بذي المقدمة بل لابد من ثبوت الاطلاق حتى يحكم بالوجوب والا احتمال الشرطية
لا يحكم بالوجوب وقوله لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به كما التصريح انفا
في ان الامر بمجرده لا يفيد ذلك وان كان الواقع انما يوجب الطلاق فلنا
يوجب مقدمة وانفا قوله فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد كلفنا
الطهارة كما في الزكوة والحج كالتصريح بل صريح فان المانع من القول بايجاب المقدمة

اما

اما الشرطية وانه لولاه لقلنا به نحو السبب وان الفارق بين الشرط وبينه احتمال الشرطية في
الاول دون الثاني ولولاه لحكم بوجوب المقدمة في الثاني على قول مطلقا دون الاول بل يتوقف
فيه الان نظرا للاطلاق وعدم الشرطية من خارج يحكم بالوجوب حتى ظهر لنا السيد انما منع من القول
بوجوب المقدمة لاحتمال شرطية ذي المقدمة لا لعموم الادلة اللفظية في غير السبب والمفهوم
وانما فهم الثاني من كلامه فلان الجملة من الثابتين للوجوب مع ان كلامه صريح بالقول بالوجوب
مطلقا ان ثبت الطلاق وجوب ذي المقدمة في الجملة هو من القائلين بالوجوب مطلقا لما عرفت
من ان الخلاف انما هو في مقدمات الواجب المطلق لا المشروط للاتفاق على عدم وجوب
الاتيان بها قبل وجود المقدمة نعم خلاف السيد مع القائل بالوجوب انما هو في الموضوع وهو ان الامر
المجرد هل يفيد الاطلاق فيجب مقدماته لا فيجب مقدمة والسيد انما نازع الثاني لاصله
العام الذي عليه عمله في كل مقام وهو ان مع اشتراك الاستعمال يتوقف الحال ان يثبت الملزم والله
العالم فتامل وليكن حمل كلام السيد ورفع التنافي ظاهر كلامه بان المقدمة ان كانت سببا فالامر
بالسبب في الحقيقة عين الامر بالمسبب لانه المقدور المكلف لا المسبب فلا يتعلق به الامر
وان كان غيره فالامر بذي المقدمة يستلزم الامر بالمقدمة ولا يكون عينه في الحقيقة كالف
المسبب وهو كما يؤدي بناء قوله فانه يجوز ان يكون قد تكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد
قد تكلفنا الطهارة وتقسيم الامر على قسمين مطلق ومشروط وقوله ان يعقل من مجرد الامر
امر به قوله ره وهذا كما نراه اه اي التفصيل المذكور في كلامه كما نراه بنا دي بالمغايرة مع
المعروف وهو التفصيل بوجوب السبب دون غيره وان عم الطلاق ذي المقدمة منه وبما مثل
والله اعلم قوله ره محل تامله اقول وجهه ما تقدم من ان الاصل في اوامر الشرع الاطلاق
الا ان يثبت التقييد قوله ره في المعنى المعروف اي المعروف بين الاصوليين وهو ايجاب
الشئ بيقتضي ايجاب ما لا يتم الا به مطلقا ان كان شرطا وبيضده قوله وامام غير السبب
اه اذ يفهم منه ان محل البحث اعم في قوله فلنعود ايضا الى تحقيق البحث المتقدم في السبب

وغيره واما على المعنى المعروف على التفصيل كما قاله جدي فبعيد لانه غير معروف بل هو نادر ولا يلائمه قوله يلحق وقوله واما غير السبب بتقدير قوله فيراه الخ في المعنى المعروف وهو الذي قابل به التعليم قوله وان القدرة الخ اقول هذا مطرد في الشرط ايضا حتى الجعلي فيه مثله لاتحاد المقتضى مع انه يأتي عنه خلافه وايضا تقتضي قوله هنا ان يكون الامر بالماهية امرا بما فوقها العدم انفكاك احدهما عن الاخر واستلزام وجود كل منهما للاخر كاستلزام عدم كل منهما لعدم الاخر فيهما من التسبب والمسبب مع انه تقدم في بحث نفي الضد والتواني والمرة والتكرار ومن ان المأمور به انما هو طلب ايجاد الماهية من حيث هي من غير تعرض للامر بها وهذا ناف لان مقتضى قوله هنا ان يكون الامر بالماهية امرا بالفور والتواني والمرة والتكرار لان وجود الماهية يستلزم وجود احد الامور لا عينه وبالعكس تأمل قوله وهذا القدر كاف الخ اقول هذا هو المأخوذ الذي يأتي بالاتباع ويلوح من المحشي ان المناط في التكليف والعبرة غير هو وغير القدرة التكلف على الاتيان بما يجب اتفاقا فحصل القدرة مطلقا جائز التكليف وعليه يجوز التكليف بالمسبب خاصة من حيث انه مقدور عليه بسبب القدرة على سببه فالقدرة المعتبرة حاصلة هنا ومن هنا ظهر ايضا في بحث ان الامر هل يفيد الفور والتراخي والمرة او التكرار ان عدم الافادة لما يحصل بالبابة موضوع لجرد طلب الماهية من حيث هي من غير اعتبار الخصوصية والقدرة واتفهم على ذلك مع ان من جملة ما يتحقق به الحكم ان المهية لا توجد الا في الخارج فكيف يتعلق بها التكليف مع ان التكليف بها انما يتبين من حيث وجود الاتيان بها ولوقف ضمن الافراد لان وجودها يوجد الافراد فتوفى بالافراد من باب المقدمة هذا الا ان المقدمة خالف هنا الاصل المسلم في بحث ان المفرد المحلى باللام هل يفيد العموم ام لا كما يأتي انه ثمة قال بالعموم وخالف لان الالف واللام وان كان للتعيين والطبيعة الا انه لعدم الوجود لها في الخارج لا يتعلق بها الحكم الشرعي لانه لا يتعلق الا بالموجود او المعدوم ان غير الموجود غير معدوم وعليه مع ان المقتضي لجواز التكليف هنا وفي البحثين المتقدمين مقتضي لجواز

التكليف

التكليف ويتعلق الحكم بها من ثمة غير موقوف لان القدرة على الاتيان بالماهية حاصلة بتوسط الافراد كالقدرة على السبب والمسبب والمعرف غير معلوم قوله نادرا اقول وجدان في الغالب وضع الحكم معلقا بالاسباب كالامر بالوضوء وهو سبب لاستباحة الصلاة التي هي مسبب والمنع بها الامر بخمس ذلك العقل فان الناس الخاسة وسائر العورة وغير ذلك مما لهو كثير قوله بواحدة من الثلث اقول هذا المعنى ثابت في المسبب فانه ليس بعينه لزوم بالمسبب دلالة على ايجاب السبب بواحدة من الثلث فالمقتضي والمانع محفوظان في الجميع فان اللزوم العقلي ثابت في الكل كعدم دلالة الامر بالشيء والمعرف غير ظاهر ومن هنا حكم كثير بعدم وجوب المقدمة مطلقا تدبر وبالله التوفيق بعدم قوله ولا يمنع اقول رد عليه بان محط التصريح بعدم وجوب المقدمة لا يناني الامور بوجوبها بالولاء كما في الفرائض الفائتة فتفي المعاني الحقيقية والاعدام المحققة بمقتضى ظاهر الجمع وان كان ورود المحققين واقعا فالمقصود وكان كل التصريح بعدم الحكم بالفائدتين ولا يرتاب عليك ان قوله هنا ولا يمنع عقلا يضرح الامر بانه غير واجب بنا فض نظاهره قوله بنا بانى من ان الحكم بجواز الترك عقلي لانه يرجع الى ان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم فتدبر وتدبر قوله او خروج الواجب عن كونه واجبا مطلقا اقول اعلم ان لم يكن دفع المقدمة واجبا حين انتفاء المقدمة واجبا مشروطا بمعنى انه يكون واجبا حين حصول المقدمة فلا يجب عند عدمها فيخرج وجوب ذي المقدمة عن كونه واجبا مطلقا قوله فان العقل الا يرى بابى الخ اقول بيانه ان المولى لو امر العبد بالكتابة وهو قادر على تحصيل القلم فتركها معتمدا بعدم ايجاب تحصيل فان العقل يذمونه على ترك التحصيل وهو دليل على وجوبه فان قلت الجواب ان الذم يعتبر لوجوب العقلي ولا خلاف فيه وبالجملة فما ثبت وجوبه عقلا وفاقا جاز ذم العقلاء عليه والذم لا يتعلق بمخالفة امر المولى بالمقدمة بل لا لانك لم خالفت امر المولى في تحصيل المقدمة بل يذم على ترك المقدمة لانه

الى ترك ذي المقدمة خاصة القدرة عليه بايجاد المقدمة المفروضة فواجب المعرف وتعليلا يتم في المقام بنفي ذلك المرام تدبر والله اعلم قوله كبعد القطع اقول اي فتأمل اول شيء المرديد وهو بجاء والواجب على وجهه عند انتفاء المقدمة فوكيل يلزم منه التكليف بما لا يطاق فلنا ان ذلك اذا لم تكن المقدمة مقدورة وعلى تعجب المقدمة المفروضة فلا تكليف لها بالاختيار لا يخرجها عن كونها القدرة فيها لانها وان امتنع الاتيان لها في حين الفعل لانتفاء الارادة التي هي اصل جميع في العلة التامة لصدور الفعل الا انها لا تنفك بالزمان سبب القدرة وامكان الارادتين حاصلا معا علة تامة لصدور الفعل مقدورة كيف ولو لم التكليف بما لا يطاق عند انتفاء الارادة لما وجد بما مضى مما لا يكمل ما مضى لان ارادة لها بطلا عند وجود الارادة لانتكليف لعدم القدرة فلا عصيان ح لعدم التكليف المؤدى اليه وهو كاشف ومن هنا يرى ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فان مع وجود القدرة والقدرة يجب صدور الفعل لحصول العلة التامة لو فلا يخلفها المحلول عنها وبزوال القدرة او الارادة كما في ما مضى فيه يمتنع الصدور لعدم حصول العلة وعدم تخلف المحلول يوجد مادام العلة وجودا وعدما فتدبر قوله غير معقول اقول فيه في بيانه وجوه ثلثة الاول وهو الاظهر ان ما يتم ايجاب المقدمة على ذي المقدمة غير معقول لان الايجاب من قبل الشارع والقدرة عن صفات المكلف فلا يكون في الاول ناشئ في الثاني وهو واضح وح فلا يلزم من انتفاء ايجاب المقدمة التكليف بما لا يطاق فان لزم من انتفاء نفي المقدمة ذلك الا انه ليس بمحل البحث الثاني ان ايجاب المقدمة يتوقف على وجوب ذي المقدمة ووجوب ذي المقدمة يتوقف على القدرة عليه فلو توقف القدرة على ذي المقدمة على ايجاب المقدمة لزم الدور وهو ظاهر فلا يلزم من نفي الايجاب نفي القدرة الثالث ان يكون المراد ما تتفق

بان

من هنا يرى الخطر جواز تركه وهذا بخلاف الخطاب به من الشارع فانه عبث ولا يقع
من الحكيم والعاقل ان يقول لا تعبث بعد توبتك فانه لغو وهي عدم لزوم العقاب وثبوته
على تركها كذا في المفروضة سيما مع حكم العقل والنقل المتواتر بعدم اهمال الشارع حكم شيء
ولو رئس الخزنش فتدبر فان قلت الاتفاق واقع على وجوب المقدمة مطلقا وقد مر ان
العقل يوجبها الوجوب ذي المقدمة لعدم حصوله بدونها وان الامتثال الواجب عقلا
لا يتأتى الا بها فوجب الحكم بجواز الترك عقلا قلت ان العقل انما يحذر تركها من حيث
هو ومع ملاحظة عدم تعلق الخطاب والامر بها من الشارع كما مر وان اوجبها من
حيث توقف الامتثال والتخلص من العقاب عليها كما ذكر فلا تنافي قوله ثم الخلاف
في العقل فيه اي الخلاف في ثبوته اي في جواز ترك المقدمة من حيث عدم التعلق
بالجواز العقلي الجواز الشرعي فيكون على المنوع بعدم الاستلزام ويكون المراد ان الخلاف
في جواز الترك يوهم الجواز الشرعي فيكون الى كما اتكى بالفين بناء على انه لم يتعلق به خطاب
شرعي والفقه خطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة وكيف تؤمر
وتنهى قوله يظهر بالتأمل اقول لما بنى ان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي وكان
هذا الجواب على منع من اولى الالباب للملازمة الثابت بين العقل والشرع في
الحكم كما مضى بيانه فاول الكتاب اجاب بان التخلف هنا يظهر بالتأمل والعلة
الوحيدة لذلك ان تجويز العقل الترك مما لا يصح فيه لانه لا يريد عن الادراك ولا قبح
في الادراك بوجه بخلاف خطاب الشارع به فانه قبيح كما ذكر فيعلم من ذلك
ان تجويز العقلي يلازم التجويز الشرعي بعين المتخلف المذكور فحاصل ان الشارع وان حكم
بالترك من حيث هو وان لم يجز عليه الخطاب به لقبحه فاصل ذلك ان التخلف
انما حصل بعدم الخطاب وذلك ليس بتخلف حقيقة بل التخلف حقيقة انما يحصل
ان لو كان الشارع لا يجوز تركه على خلاف العقل ليلزم منه وجوب المقدمة وقد علمت
منع

منع كما عرفت واما عدم الخطاب فليس مما يستلزم عدم تجويز الترك لان الخطاب يجوز الترك
لوجود القبح في الخطاب خاصة لا يستلزم القبح في تجويز الترك بمعنى رضاه به بدون الخطاب
لعدم المانع منه وجهل الجد ويمكن ان يقال ايضا ان الاصحاب القائلين بالملازمة انما قالوا بذلك
بناء على حكم العقل فيه الجزمي القاطعين والعقل والترك على وجه الايجاب ليثبتوا به الثواب
الذي هو النفع والكف العقاب وهذا لا تدل وانع الثاني ليثبتوا فيها الثواب وهذا منتف في الكفي
بالقدرة وفي الاخيرين بالنظري وهذا بخلاف المقدمة في هذا الباب فانه وان كان حكم
العقل لا يأتي بها الا انها كلوفها وصلة الى الامتثال لا لنفسها فلا حكم لها في نفسها حتى يكون
مقدمة وهذا الجزم على هذا الوجه لعله ليس مما يلتزم عند الاصحاب فزاجح كلامهم في البحث
المعلقة يتضح لك ذلك عما قريب هذا لك واما الشارع فانه اذا امر بذي المقدمة وعلم
عدم حصوله بدونها فلا يجوز ترك المقدمة لانه حينئذ يمتنع من الحكيم ويمكن ان يوجه ايضا
بان تجويز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة قبيح في العادة وعند العقلاء في نفسه الا
ترى انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم من السوق جوز ترك الوصول الى السوق باي وجه
بالمشي او الركوب لمسافة واسعة الى الخيط والخيل بفعل العقل ونحوه ما لو امره بالسفر
ثم جوز ترك الى المسافة ومعلوم توقفه عليه وسلم ما لو امره بالصعود وجوز ترك
نصب السلم ونحوه الامر بالكتابة ويجوز ترك العلم والامر بالطبخ مع تجويز ترك
تحصيل الدقاق والامر بالاستقاء وتجويز ترك الوالد الخبز ذلك ومن هنا قال العلم
ان الخطاب به عبث فلا يصدر عن الحكيم ولا كلام الحكم العقلي لانه لا يريد
عن ادراك جواز الترك من حيث نفسه ولا قبح فيه كما ذكر ان الواجب يتصف
الامتثال وان كان الخطاب به قبيحا لكونه اظهار الملوا صحاب ومثل ذلك كثير
فتأمل الا يخفى بان حذوه الفعل لا ينافي حكم الشارع بجواز ترك اللازم وانما
يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كذلك وانه بيان وجه شرعا بخلاف حكم العقل بجواز

ترك ملزومه فانه لا بيان في وجوبه شرعا فليتأمل فانه من دقائق الاصول وفيه ان حكم بجواز
الترك وانما لا بيان في ايجاب ذي المقدمة يجوز تركها فيلزم التخلف عقلا لا بيان به لان
مثال الواجب وانما المتنافي فيه لا يجوز وفيه نظر لانه انما هو ايجاب الترك ثم يجوز
الترك وانما مع ايجاب ذي المقدمة ما يقتضي العقلاء جدا كما لا يخفى ومن هنا قال العلم ان
الخطاب به عبث فلا يصدر عن الحكيم ولا كلام الحكم العقلي كما قرناه فيلا هذا ولا يذهب عليك
ان المفرد عند العدلية والمدلول عليه دلالة عقلية قطعية انه متى شاء الاولى جهد حسن
او قبح اولا هذا ولا ذاك وان لم تدركهما العقول القاصرة ويعرف الثالث بالمباح وعن الاولين
بالاكام الاربعة الباقية لان الجهة المدركة اما على وجه يمنع النقيض لازمها في الاول
الواجب والمندوب وفي الثاني الحرام والمكروه ومع فلا نلزم ذلك بدلالة العقل القطعي
موافقة حكم الشارع لما ذهنا فالمفرد الحكم المعلول على النهج المذكور قبيح وهو معنى منع عليه
عليه كما نبه عليه الوالد الماجد في التعليقة بقوله بعد قول المصنف فان الخطاب الخ فيه
انه عند الشيعة ان الشارع حكم في جميع الامور بحكم ولم يترك شيئا بغير حكم منه فيه واحكامه
متواترة بعد غير قوله تبيانا لكل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا هو في كتاب مبين احكم
الشارع بحكم في هذه المقدمة فلا يخ اما ان حكم بعدم جواز تركها فيثبت مطلوب المستدل
او حكم بجواز تركها فيلزم سرور العبث منه تعالى مع ان الشارع هو الله تعالى لا يخفى
عليه شيء اصلا ولا يصدر منه غفلة بالمرة فتأمل قوله لا يكون لا يجوز الحكم ان يقول
يجوز الترك لنفسها وفي نفسها وان لم يجز تركها لاجل يخفى ذي المقدمة لانا نقول لعل
مراده الا الوجوب الغيري بالمعنى الذي سيأتي فانه يجاب ذي المقدمة ايجابا تبعيا
لاجل يخفى ذي المقدمة كالوضوء والغسل والتيمم الماخوذ مالك والحال والعطاء جادما
افاده وقال عند قوله وبجوازه اه ما قوله فيلزم ان العقل اذا علم ان الشرع اوجب ذي المقدمة
وعلم ان حكمه مطابق لحكم العقل فعلم ان اتيان المقدمة يقبح فتركه اقبح وان يخفى فيه يخفى المقدمة

وتركها

وتركها يخفى القبح عقلا وشرعا فيه ذلك كيف يجوز تركها مع ان يجوز تركها عبث لا يصدر
من الحكيم والجواب عن ان العقل ان لم يعلم ايجاب الشرع يحكم بالجواز لعدم علمه بما فعله الشارع
مع ان حاله حال تجويز ترك الفرائض من الصلوة والصوم وغيرها فتأمل جدا وقام التجويز
يظهر مما سيجيء في بحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلاحظ انتهى فتدبر والحق يعلم قوله
الامر بالشيء على وجه صحيح الايجاب الخ اقول لا نسلم ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن الضد العام اعني الترك وانما فلا نسلم عدم بناء اما على مقابلة الضد الخاص
اعني ما لا يجتمع مع المامور به في زمان واحد فيكون اركانه مفوتا ومخلا للمامور به
او على اخذه في الامر حيث ما وجد وكيف كان فلا نزاع فيما ذكر لانه ما اخذ في الامر
اذ مفاده الطلب مع المنع من الترك ولولاه لما افاد الوجوب ولما لزم على تركه العقاب
وهو خلاف الاجماع ولا خلاف ايضا في عدم الاقتضاء في الواجبين الموسعين او في
الواجب الموسع حيث يكون ضده غير الواجب كالمندوب لعدم اداء الضد على هذا الى
تفويت المطلوب والمامور به فلا يلزم النهي واما المضيقين فان كان احدهما اهم
فلا خلاف في انه لا يأمر به واجب اصلا مطلقا الامتثال فانه المؤمن او نفسه
عن القتل والهلكة ونحوه حيث لا يتيمم ولو على احد وجهي كصلوة المطاردة وما
غير الصلوة فالمرجح فيه الى الترجيح ان وجد مثل ما مر فيه وجوبا لانه النجاسة على المجد
لانقاذ الدين حيث يتعين عليه الدين فان الظن مرجح الانقاذ اذا امكن الاجماع حاصل
للناس فيه وعند الاوزاعي مرجح الناس واشتهاره بالاضافة الى حضر سجاح
كما يعلم من الاستقراء ومظانه المعروفة للبحث فان لم يوجد مرجح فالتخيير وانما
الخلاف في الضد الخاص اعني ما لا يجتمع فقد مر فعل المامور به المضيق في زمان
واحد سواء كان الضد واجبا موسعا كالاشتغال بالصلوة في المسجد مع تضيق
الدين او الاعم بالنجاسة المسجد وقد مر على الازالة ونحو ذلك او واجبا

مضيقا بحكم المقابلة مع استلزام ما تركه انتفاء الموسع وهو كما ذكرنا في الضيقين او غير واجب اصلا كالاشتغال بفعل مباح فان الصوم بعد عجزه عن الاصداد الفاصرة بالضد العام اي بحيث انه مفهوم من ذلك يوجبها في ضمنها بل هو عينها لان الكلي مضروب مع الافراد ولا شائبة الاثنينية فيه الدال عليه بالامر انما هو الترك من حيث ان الترك منهي عنه بالايجاب اجماعا كما تقدم والعقل بالترك لا وجود له في الخارج وانما وجوده بوجود الاضداد الخاصة لان الترك انما يتحقق وجوده في ضمنها مدفوع بان الترك انما يتحقق بعدم ارادة فعل الماموربه لان القدرة والارادة معا علة تامة لوجود الفعل فيجب العدم عند عدمها ويمتنع عند وجودها وامر وجودها العدم يتخلف المدلول عن العلة مع تمام وجود الارادة لم منع ترك الماموربه لاحتمال ان ما عرفت من استحالة التخلف فكان الذي يتخلف بالترك المسبب عن بعض عدم الارادة وهو لا يحصل بعض النفي ج فلا مرد على المصنف في الترك وان اجتماعا في الوجود غير جائز عقلي عدم بقاء الاكوان الا حيث المكلي الى المحل كما بينه عليه المحقق وكيف كان فقيد الاقتضاء وعدمه والتضييق بالاقتضاء اي بالدليل من الخارج لا اقتضائه وغيرها وعدمها عدم الدلالة لفظا بما ذكرنا ذلك وهو ظاهر كما يدل عليه خارجية اذ غاية ما يمكن فيها ما يمكن ان يقترح من توقف فعل الماموربه على ترك الضد وهو مدفوع بما قررناه قبلا وبما اسلفنا من توقف وجوب المقدمة مطلقا واطلاق المقدمة في هذا المقال واجادة ما افاده عالم بسيط احد من الاذكياء وفي الاثناء ترائى بقي الكلام في ان الامر بالشئ هل يتلزم عدم الامر بضده او لا تلزم الامر بالشئ بين مخليين متساويين في عالم واحد وهو ظاهر الاستحالة فيقتضي الامر بالشئ النهي عن ضده لانها عبادة عن موافقة الامر كما بين في محله فيقتضي الضد حيث يكون عبادة عن تلك الجهة ام لا والحق الاول خلافا للمحقق في المعارج والمحقق نجم الملة والدين على ما حكي عنهما على خلاف ظاهر الاكثر لنا ما ذكرنا في اثنين الحجر لانها عبادة عن موافقة الامر كما بين في محله فيقتضي الضد حيث يكون عبادة عن تلك الجهة ام لا والحق الاول خلافا للمحقق في المعارج والمحقق نجم الملة والدين على ما حكي عنهما على خلاف ظاهر الاكثر لنا ما ذكرنا في اثنين الحجر

حال عدم ارادة الماموربه ضرورة انه لا يمثل في العقل ان يوجب الامر امرين مثلا يرين متنافيين احدهما موسع والاخر مضيق وانه ان اتى بالمضيق فقد امتثل وان تركه وخالف واتى بالموسع فقد اثم وان مع الموسع ويكون هذا ايقاع تمرة الامر بالموسع فيكون مؤدى هذا الامر بالمضيق الذي به اولم يأت به والامر بالموسع اتى به اولم يأت به ولخالجي به صح ايقاع المأمور به للامر ولذا نرى عدم وقوع الامرين الموسع والمضيق من العقلاء وفي العرف والعادة مع الاتيان بالموسع بعد ممتثلا وان كان بعد عاصيا بالنظر الى ترك المضيق والجملة فان هذا المعنى غير مستحيل في العقل قطعا لانه يجوز التكليف بالمتنافيين والمتضادين اذا كانا موسعين اجماعا فحينئذ واحد مع انه مأخوذ في كل منهما الطلب وطلب شيئين متغايرين متضادين في حالة واحدة غير قبيح عقلا واجماعا فكذلك العام لان الطلام لما يخ والمضيق فيهما واحد جدا هذا كله لا يستحيل في العقل الامر بالشئ مع عدم الذي عن ضده وبقائه على ما جرى عليه انا نمنع الوجوب المضيق للضد بالمعنى الذي ذكرناه وانما يكون واجبا مضيقا كذلك واخلال عدم المنهي عن الضد والمأمور به بالموسع به والواجب وامتثاله الى عدم الامر مضيقا بذلك الشئ نظرا الى قبح العقلاء في العرف والعادة والعقاب على ترك الواجب المضيق للاشتغال بضده المباح في ذلك الوقت المضيق اذا كان المبيح والمرخص لنا في ذلك الوقت هو الامر والموجب غيره كذا في المقام انه المضيق والمانع واحد على حد سواء هذا بحسب العقل واما بحسب المعلول اللفظي فلا شك في ان الامر بالشئ كما لا يفيد النهي عن ضده الخاص بأحد الوجوه الاثلاثة كذلك لا يفيد عدم الامر بضده كذلك وهو واضح وجيه انه لو استلزم الامر بالمضيق عدم الامر بضده الموسع للمنافاة لاستلزم ذلك ايضا عدم الحكم باباحة ضده المباح للمنافاة ايضا لان الاباحة حكم من الشارع بيان الملائمة ان الشارع انما لم يأمر بالضد الموسع على وجوه الحتم لانه يلزم من الامر بالضد الامر بالمتنافيين

في الوجود في زمان واحد وهو مستحيل فعقول مثله في المباح حيث ان الامر المضيق يقتضي بالحتم المنع من تركه في الزمان الحاضر والحكم باباحة الفعل المباح في الزمان الحاضر يقتضي الاذن له فيقتضي جواز تركه المضيق فيلزم منه الحكم المتنافيين اعني المنع من الترك وتجويز الترك في الزمان الواحد بعينه لا تتركه في هذا الزمان وانت تركه في هذا الزمان وهذا هو ما ذكرناه من اللازم فنقتضي عدم الامر بالضد حين الامر بالمضيق عدم الاذن في الفعل المباح بعين عدم اباحته حين الامر بالمضيق فيحث انتفى الاذن في الفعل ثبت الحرمة لانتفاء الواسطة فيلزم من ذلك اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص مع ان الحتم لا يقول به فان قلت الاذن في الفعل والترك المعبر عنه بالاباحة لا يتأتى في الماموربه لان المشتغل بالمباح ح في تارك للماموربه باختياره فيترتب عليه العقاب وهذا بخلاف ما لو امر بالضد فانه يكون تاركا بامر الشارع فيلزم المنافاة في قلت ان المشتغل بالضد الموسع كما هو المفروض تارك للماموربه ايضا باختياره لان الشارع اذن في الترك ايضا لسعته فان كان بحيث الامر منافيا فكذلك الاذن في المباح ايضا منافي والا فلا لاتحاد المقتضي والمانع فتدبر فان قلت ان الامر اذا امر بشئ معينا فالعقل يأبى من تجويز ان يأمر بشئ بضده فعلا في زمان واحد ولا يعني بالمنع العقلي الا هذا قلت الترك بمعنى عدم الامر بضده ان كان هو العقل عاصا كما هو الفرض لما عرفت من عدم الدلالة اللفظية فمن المعلوم ان العقل انما يمنع من ذلك اذا كان المكلف مريدا للامتثال للامر الاول لمثلا يؤدي الى التكليف بالجمع وهذا بخلاف ما لم يرد فانه يجوزه جدا بل ربما يحسن الاتيان بغيره لئلا يخلو المكلف من العبادة المخلوق لاجلها عقلا ونقلا ويلزم الحرمان عن العبادتين والاشتغال بما لا يعينه وما لا يطلبه الشارع فان ذلك منكر عند العقل مردود لدى ذوي البصائر فاجر العرف وعادة العقلاء وسيرتهم بعد ذلك تحققا بالجملة فان كان المانع عن الاجتماع هو العقل فقد عرفت جوازه لانتفاء

بحيه المعنى المذكور وان كان النقل فقد عرفت ايضا عدم الدلالة فقد تبين من ذلك ان الامر بالشئ يجتمع مع الامر بضده مقيدا في بعض الاحوال فان قلت ان الاستحالة انما هو بحسب الامر فانه متى ورد بالمضيق مطلقا يجزم بوروده بالموسع كذلك قلنا ان الشاهد وجودها معا وجبا فلا بد من رفع الاستحالة والجمع بينهما بأحد الاستحالة والجمع بينهما بما ذكرنا من موسعين الموسع على المفهم المذكور ايضا فالامر الموسع على ظاهره كما هو ومن العدم انه لم يجد وحكم عن الشارع الجواب بالاجزاء والاجتزاء بوجوب الواجب الموسع بحسب جميع ازمنة الوقت لعدم ما يخرجه من ذلك الزمان بجميع الاجزاء الاشتمال وموسعين ويخرج الموسع من سعته للاعتبار المتقدم ويتحقق بخلاف ما لم يرد لوجود المضيق هو ما يوجب وجوبه وسعته وفعل المانع فان قلت ان سعة الزمان في الواجب الموسع ليس من مدلول الامر بل من مدلول الامر بالمتنافيين في زمان واحد يريد سعة الزمان اقتضاء من حيث ان الامر دل على طلب ايجاد الماهية من حيث هي من غير دلالة على الفور والتراخي واتيانها في جزء من مدلول الامر كما في بعضه والمكان ايجاد الماهية في كل زمان من الازمنة بمعدل الاستدلال قلنا بالموسعة بهذا المعنى فلا يلزم على هذا الامر بالمتنافيين في زمان واحد لان الزمان الواحد خارج عن مدلول كل من الامرين قلنا هذا هو الحق ولكن الكلام من ذلك جواز الاتيان بالموسع مع اشتغال الذمة بالواجب الفوري لحصول الماهية المطلوبة فيجب وهذا معلوم بطلانه الوجدان بل هذا ليل اخر على ان الامر بالشئ لا يقتضي عدم الامر بضده فانه اذا كان الزمان في الموسع مدلولا للامر بالشئ كما في الوقت جاء فيه القول بعدم جواز الامر بالمتنافيين في زمان واحد ولكن الجواب عنه بما تقدم من عدم الاستحالة ضرورة والله اعلم ثم انه لا بأس بايراد كلام بعض الاعاظم في المقام لايضاح المرام ودفع ما يرد عليه من النقض والابرام منها علقه على الوالد الماجد على الله مقامه وامد ظله على قول سلف الامام قال في المعارج في مثل ذلك في بحث وجوب ازالة النجاسة عن المساجد ما قوله والخل بالازالة وصلوا مع ضيق الوقت بحث صلوته قطعا ولو صلى مع السعة فقولان

مبنيان على ان الامر البتى هل يقتضى النهى عن ضده الخاص ام لا وفى مسئلة نظر تعلم
البحث فيها انه لا خلاف بين القائلين بانتفاء الامر الوجوب فان الامر البتى يقتضى النهى عن
ضده العام الذى هو ترك المامور به او كف النفس عنه لانه جزء ماهية الوجوب الذى
هو المدلول للامر عندهم وانما الخلاف فى الاضداد الوجودية الواقعة فى ضمن ذلك الترك
فذهب الاكثر الى ان الامر البتى لا يستلزم النهى عن عموم الاضداد الخاصة لانتفاء ليس بضد
الترك النهى عنه ولا جزئه ولا علة غير ولا معلول علة واحدة فلا يلزم من تحريم تحريمها
ولانه لا امتناع فى ان يقول الشارع اوجبت كلا الامرين لكن اسوسها مضيق والاخر
موسع وان قدمت المضيق فامتثلت وسلمت من الاثم وان قدمت الموسع فعلت
امتثلت واثمت بالمخالفة فى التقديم وقيل بالاستلزام بمعنى انه يلزم من ملاحظة الامر
كون الامر كذا ذلك الاستلزام وان لم يكن شعر ابها حالة الطلب فان المقصود انما
يعتبر فى الخطاب الصريح لا الضمنى كما فى ضد العام عند المجيع ومقدمة الواجب عند الاكثرين
ورجح هذا القول بعضنا المحقق الطالقانى بقاءه راجح عليه بوجوه الاول ان فعل كل من
الاضداد الخاصة مستلزم لترك ذلك الواجب المضيق فيكون محرما لان مستلزم الحرام
حرام الثانى ان فعل الواجب المضيق موقوف على ترك الاضداد الوجودية فيكون واجبا
لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الثالث انه لو لم يحرم الضد الخاص ولم يجب الكف
كالصلوة بالنسبة الى اداء الدين مثلا فان بقى الخطاب بذلك الواجب المضيق لزم التكليف
بالضدين وهو محال والا لم يتحقق الواجب المضيق من كونه واجبا مضيقا وهو خلاف
المفروض ويمكن الجواب عن الاول بانه افاد بدل الاستلزام العلية بمعنا المقدمية
فيمكن الجواب عن الاول بانها لم تفد السعرى ولن اريد به مجرد التوقف فى الوجود منعنا
الكبرى وعن الثانى بانه موقوف على وجوب مقدمة الواجب المطلق ولم يقم
على ذلك دليل يعتد به وايضا فان وجوب المقدمة اذا كان ليتوصل بها الى فعل

الواجب

الواجب ومع امتناع ذلك الواجب بوجود الصارف عنه وانتفاء الداعى اليه فلا تاثير
لانتفاء مقدمة فلا فائدة فى وجوب مقدمة وحصول الاثم عليها بالمضيق غير معلوم ثم تحقق
تحصل الميل والداعى الى الفعل وقوف على ورود الاضداد الخاصة اتجه وجوبه من باب المقدمة
ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء الدين شغلا او ازالة النجاسة عن المسجد مثلا فى
اثناء الصلوة وجب قطعها لذلك ومن ثم لو تردد بانه يكمل اختيارا ثم الثانى وجبت الاداء
المولد على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب كما انه
مع تضيق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا فى تلك الحال ومع
ذلك فالقول بالاستلزام غير بعيد اذ غايته ظهور دلالة الامر البتى فى وقت معين كونه
كاره لكل ما ينافيه فى ذلك الوقت الا ان يبين ان الكراهة لنفس الترك لا لما حصل فى ضمنه
من الافعال وفى المقام ابحاث طويلة لا يحتملها هذا التعاليق انتهى كلامه على مقامه قوله
ولانه لا امتناع فان يقول الشارع اوجبت على ملك كلا الامرين آه يقال ان يقول فرق
بين التصريح والاطلاق اذ العلة عند الاطلاق يظهر من حال الامر انه كان فى الضد المانع
كما سيذكر وان كان يجب عنه هذا بخلاف التصريح فانه لا يحتمل للعقول بالكراهة
نعم لما كان يظهر من كلام القائل واحد انه يرى استحالة عدم النهى عن الضد يتوجه
عليهم ما ذكره ثم نبه وعما يشير الى بطلان رايهم انه لو كان الامر كما يقولون لزم بطلان
صلوة عامة الناس وعدم جوازها الا فى اما الوقت مقدارا دائما وكذا الحال فى امثال
الصلوة اذ لا يكاد يتحقق من لا يكون عليه واجب مضيق مثل معرفة اصول الدين
وغيره مما يتعلق بالتكليف التى يجب عليه امتثالها بالاتى عن الجهد والتوبة
باداء حقوق الناس واسترضائهم وطلب العفو والحلية وغير ذلك ويلزم ايضا عدم
جواز المضى فى الصوم والصلوة الا لاولى وعدم الناس وامثال ما ذكر وكل ذلك مخالف
المستفاد من الايات والاخبار وطريقة المسلمين فى الاعصار والامصار قوله كما فى الضد

العام عند الجميع آه اقول لقائل ان يقول قصد الجنى يتحقق فى ضمن فصل الجميع اى الجموع غاية
الامر انه ليس عليحدة بل مع تخيل الترك انما هو فصل ومقوم لا يكون فرد وجود مغاير
ولا امتيان بل وجوده عين وجود الكل كما هو الحال فى الاجزاء الخطية فان الكل موجود
واحد بجزئى بسيط انما الاجزاء فى ظرف تحليل العقل والاحيان ما يسع اللفظ لا يخطر
فى الذهن الا صورة واحدة بسيطة فقصد الجنى ضمن قصد الكل كذلك قوله ومع امتناع
ذلك الواجب آه لا يخفى ان وجود الصارف او انتفاء الداعى انما هو من افعاله
الاختيارية وهو قادر على ازالة الصارف وايجاد الداعى فيجب عليه ان يجعل المقدمة
وصلة الى المطلوب بل كل واحد من ازالة الصارف وايجاد الداعى ايضا من مقدمات الترك
المطلق ومقدور المكلف فيجب ويجب المتوصل بكل واحد منهما الى ذى المقدمة من دون
فرق بين المقدمات مع ان القائل بوجوب المقدمة يقول بوجوبها مطلقا من غير تقييد وكذا
دليله يقتضى الوجوب كذلك فتامل قوله اجيب وجوبه من باب المقدمة آه الى تسبب
فاذكره رح رجوع عن القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به الى القول بوجوب بعض
السبب منها والمشهور من المنكرين عدم الكفاء هذا فهو رجوع الى قول المنكرين منكم
قوله وبعض الاوامر الى آخره الاولى اختيار الشق الاول ومنع استلزام التكليف
بالضدين اذا كان التكليف باحدهما موسعا على النزاع ليس الا هذا فكما لا يستحيل التكليف
بالضدين اذا كان التكليف باحدهما موسعا لدخول النزاع فيه ليس الا هذا فكما لا يستحيل
التكليف بالضدين اذا كان التكليف بكل واحد منهما موسعا اجماعا فكذا فيما نحن
فيه فتامل قوله على وجه الايجاب آه اقول التقييد بالايجاب اما لان المقصود
الاهم فى هذا المبحث او لان النهى عن الترك فيما نحن فيه ماخوذ فى امر المندوب كما هو ماخوذ فى امر
الايجاب لانه لو لم يعتبر فيه المنع من الترك لخرج الواجب عن وجوبه ولا يذهب عليك
انه يجوز تخريج نحو قول المفصل فى امر المندوب حيث انه نفى الملازمة فقط واثبت اللزوم

ع

معنوى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص كما يذكره المتبرع ومع ذلك يمكن ان يقال ان ذلك الراجح
شرعا مرجح عقلا لانه تقوية للمنفعة والثواب وكل ما هو من مرجح عقلا مرجح شرعا لما تقرر
للفقاء فيلزم منه كما هو ذلك المندوب تعيينا لا صنفا لان الفرض مثلا لا يتاتى على جميع
قطعا والمكان ذلك المندوب يتعين بفعل ضد الخاص على نزع من قال بمثل ذلك الامر الايجاب
لا جرم كان النهى عن الترك فى المندوب مقتضيا للنهى عن الضد الخاص لانه به يتحقق
الترك كما نعم ولا يرتاب عليك ايضا ان القول بان ذلك يقتضى فى المباح لانه اما من قال
الاولى فيه مستحب وان كان تركا او فعلا وقتا او صلوتا او فعلا مبداه فالنهى من
اضداده هل نهى عن المباح وهذا نظير قول الكعبى بنفى المباح لوجوبه ولوضوح لزوم فى المقام ايضا
الوجوب والكراهة فى كل مباح مع تضاد هما لحرمة الترك لوجوبه وجواز الترك لكراهة
الاذن انتفاء الامر البتى النهى عن ضده انما يخص بالامر الفورى وما ذكر من الجواب
سبحان موسعة الامر يرتفع قوله لا بعينه آه اقول كالفرد الواحد لا بعينه من الاكل
الكلى والشرب الكلى والنوم الكلى وغيرها من مناسبات الصلوة مثلا فان المنهى عنه
خصوص افراد الضد الخاص الموجودة فى الخارج وانما قيد بالوجودية لدفع توهم جعل
المنهى عنه الضد الخاص على وجه الكلية او فرد مقابلة من جعل النهى عنه ذلك لاحتمال
الجزئيات وان كان لا يحصل الامتثال النهى عن الكلى نهى عن جزئياته فلذا ما المفهوم هو
راجح الى الخاص بل هو عينه فى الحقيقة وذلك لان وجود الكلى فى الخارج عين وجود
افراده فتدبر لا ان يقال ان الضد الخاص ان كان المنهى عنه هو الضد من حيث
الوجود اعنى الجزئى الحقيقى امتنع تعلق الوجوب به كما هو مجرد فى محله وان كان
عين النهى اه اقول لا يخفى ان مراد القائل بالعينية ان كان ان مدلول الامر ومفاده ليس
الا النهى عن الضد فهذا مما لا يتفوه به العاقل فضلا عن الفاضل لاقتضائه نفى المغايرة
بين الامر والنهى مع ان المغايرة ثابتة لغة وشرعا وعرفا ضرورة وان اراد ان المفهوم

بالاصالة من الامر انما هو النهي وان ارادة طلب فعل المامور به بتبعي فمن ثم قيل ان
من المعلوم ان المقصود بالاصالة من النهي هو الترك فالاولى ان يقال ان المقصود
المقصود بالامر انما هو طلب الفعل لكن على وجه النهي عن الضد بان يكون المقصود
بالنهي عن الضد طلب الفعل المامور به فيعود النزاع لفظيا كما يذكره المصنف فيما بعد والكلام
هذا اولى من ان كلا من احد الامرين المذكورين نافي منه ورة مذهب اخر وبهذا اندفع
بالعينية ما يكون بدلالة داخلية وهو دلالة المتضمن في مقابلة من جعل دلالة الامر على النهي
دلالة التزامية خارجية الا ان يقال ان ظهور مدعاه مع دليله الاتي قرينة على ارادة
المصنف من قوله الفعل ضد ضده اي ضد الشئ المامور به فالضمير راجع الى الشئ المفهوم
ان المقصود بالنهي عن ضده ان كان طلب فعل ضد من ضد ذلك الشئ اي طلب فعل ضد ذلك
الشئ اي طلب فعل ضد كلا يمنع من وجوده ومعه بحيث لا يتأتى وجود ذلك الاخر
فهو المطلوب لان المطلوب حينئذ يكون نفس الفعل المامور به لان ضده الذي يمنع من
وجوده ليس الا الترك او احد الاضداد الخاصة على الفرض فحيث طلب ضد الترك
الذي هو نفس الفعل فقد طلب الفعل لان ضد الترك هو الفعل وكما ان طلب فعل ضد احد
الاضداد الخاصة اي يمنع وجود الاضداد الخاصة التي هي ضد فانه يكون طلبا للفعل
المامور به لان فعل يمنع من وجود الاضداد الخاصة بدون قوله فتفطن اه قال طلب
المحققين في كون النزاع لفظيا نظرا فان حاصل الاستدلال ان تحريك عين لا تمكن
لان فعل الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون طلب احدهما عين طلب
الاخر اقول جعل المصنف النزاع لفظيا انما هو على فرض ان يكون القايل بالعينية
اراد من النهي عن الضد طلب الفعل المامور به على نحو ما ذكره ويكون النزاع
على هذا الفرض بينه وبين من يقول بالامر بطلب الفعل المامور به لفظيا وانه لا مرية
فيه وانما على تقدير كون القايل بالعينية اراد منها ما كون المقصود من الامر بشئ
طلب

طلب الكف عن الضد من غير ان يقصد به طلب الفعل المامور به وهو الشق الذي يذكره المصنف
بعيد فيعود النزاع معنويا ولكن نقول ماذا اراد بقوله ان تحريك عين لا تمكن ان
اراد ان تحريك بدل بالالتزام لفظية مطابقية على النهي عن السكون فيكون معنى تحريك لا
تكن عرفا فهو مع لما مر ان مدلول الامر لا يزيد عن مجرد الفعل مع المنع من الترك النهي
عن الضد الخاص ليس مدلولا التزاميا فضلا عن ان يكون مطابقيا لا فان اراد ان
الامر بالحركة يدل على المنع من ترك الحركة وترك الحركة يتضمن بالسكون فيكون منهيا
عنه قلنا هو مع انه كذلك لان ترك الحركة يتضمن بعدم الدواعي والصوارف من غير توقف
على السكون نعم هو من لوازم الوجود كما ياتي فتدبر قوله اي فحينئذ الضمير الفعل المامور
به اه اقول لما مر هو القايل ان الامر بالشئ عبارة عن نفس النهي عن الضد و
كان معنى النهي طلب الترك فكان حاصل المعنى ان الامر عبارة عن طلب ترك الضد فلما
كان طلب ترك الضد مستلزما لطلب فعل المامور به لاحد الامرين فلما اراد النزاع لفظيا
لا فان المفروض ان يكون المطلوب بالامر هو فعل المامور به وانما اختلفا في التعبير
فمن قايل انه الامر معناه طلب الفعل المامور به ومن قايل ان معناه طلب ترك
الضد الذي هو مفاد النهي عن الضد فيكون قد عبر عن الفعل المامور به بترك الضد
وعن الطلب المامور به بالنهي لحصول فعل المامور به من ترك ضده وهو الترك
فيكون فعل المامور به حاصلا من ترك ضده كما ان طلب فعل المامور به حاصل من
النهي من فعل ضده فتدبر قوله اجتماع كل مع ضده اه اقول كما لو فرضنا السلالم
بين السواد والحلاوة فاذا اجتمع السواد مع الحموضة اجتمع الحلاوة معها ايضا
وكالظن مع الحمارية لانها ضده الانسانية قوله كالنوم للعلم والغفلة اه اقول
اي ان العلم والغفلة متضادان وان لم يكن بينهما تلازم لا نفكاك احدهما
عن الاخر الا انهما متلازمان للنوم فاذا اجتمع احدهما مع ضد الاخر وهو النوم

اجتمع هو مع ضده ايضا ومما ذكر ظهر ما في هذا القيل فان الامر بالشئ والنهي عن ضده ليسا
الا انهما مسلازمان لوازمين لضد ثالث وهما متلازمان لا مر بضده فاذا اجتمع الامر
بالشئ مع ضد النهي عن ضده الذي هو فعل فقد لزم اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده
كالظن والانسانية كما مر قوله فيلزم الجواز اقول فيه استلزام المحال المحال لا يوجب المحال
فالوجه ما ذكرنا من الوجوه الاستلزام واقتضاء الدليل المتضمن غير موضع ثم ربما يوجه بان المراد
بالاستلزام ما يعم المتضمن والالتزام فيكون المراد به غير الحقيقة لان الاستلزام بمعنى
المتضمن والالتزام المصرح بكل منهما فتدبر قوله وهو كما ترى اقول اي وهو واضح فلا
يحتاج الى الاعتذار بان ايكما يعلم اه على ما ذكره المجيب لا يجدي لجواز ان يكون
ان يكون رد على الاعتذار بان استلزام الكل للجزء انما يقتضي ارادة المتضمن من الاستلزام
ولا كلام فيه وانما الكلام في الملازمة لفظ الاستلزام واستعماله في المتضمن خاصة مع ان
الظاهر منه والشايع في الاصطلاح على الالتزام هو الالتزام فالاولى كان الاعتذار
بان استعمال الاستلزام والمتضمن من حيث اللفظ لانه في المتضمن يعم المتضمن والالتزام
لا من حيث اصطلاح المنطقيين والشايع ليرد عليه اشكال الفاضل مع المرجع فيحتاج
الى الاعتذار بما لا يخفى تدبر قوله بين الاحتمالين اه اقول اي بين احتمال ارادة
اثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي واحتمال
اثبات اصل الاقتضاء فيلغي الاحتجاج بالقول على الاحتمال الاول مع حمل الاستلزام
على المتضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الاحتمال الثاني وهو اثبات اصل الاقتضاء
بان يقال ان اردت من جزئية جزء المتضمن جزئية جزء الترك فلم قلت بانه ليست
من محل النزاع في شئ وان اردت جزئية جزء الضد الخاص فليس صحيحا اه قوله
الوجه الثاني اه اقول في هذا الاحتجاج اعياء الى اثبات اصل الاقتضاء وارادة جزئية
جزء المتضمن بالجزء الملازم المشاوك للترك والضد الخاص اي بما يمنع وجود الفعل

المامور

الفرض والا فالتحقيق في المقام كما يأتي انشاء الله ان ترك الواجب معلول فيلزم تحريم علته اعني
علم الارادة لا ارادة الضد قيل وفيه نظر اذ عدم التحريم معنى لا بلحاظ الاصلية في معلول انما
يقتضي عدم التحريم علته من حيث انها علته وعدم تعلق النهي بها من هذه الحيثية وهذا لا يقتضي
عدم تحريمها مطلقا اذ ربما كان التحريم فيها لتوقف المعلول الاخر عليها لا لاجل المعلول ثم انتهى
اقول اعتبار هذه الحيثية انما يتمشى على قول من قال بجواز اجتماع الامر والنهي في موضوع واحد
كما عليه الاشاعرة واما على مذهب الحق كما يأتي انشاء الله من ان الحكم الحقيقي لا يصلح ان يتعلق
به حكمان متضادان فلا يستقيم ذلك فهذا فرع لذلك البحث فافهم والمصنف ره لما قال بعدم جواز
الاجتماع واتحاد حكم السبب والمسبب حكم هنا بان تحريم احد المعلولين يقتضي تحريم العلة وتحريمها
توجب حرمة المعلول الاخر اذ لا يستقيم تحريم المعلول بدون علته ويبعد في العقل اختلاف المعلول
والعلة في الحكم فلذا حرم المعلول الاخر بحرمة علته ففي الفرض المتقدم يحرم الضد حيث كان هو
والترك المحرم معلولين للارادة لان حرمة الترك يقتضي حرمة الارادة وحرمتها توجب حرمة
معلولها الاخر هو الضد والقايل ان يقول ان تحريم المعلول لكونه غير مقدور بدون
تحريم علته مستبعد على ما ذكره المصنف ره واما تحريم العلة لكونها مقدورة لا يقتضي تحريم المعلول
لانتفاء عدم القدرة الذي اوجب الاستبعاد فتدبر قوله ره بانتفاء المباح آه اقول ويلزم انتفاء
المستحب والمكروه ايضا لعموم المقتضي للحرمة في بعض المحرمات حيث كان الفعل المحرم المتأخر
به اخف من الترك في ضمنه فتدبر قوله ره ولهم في رده وجوه آه اقول قالوا بان الممتنع
اجتماع حكمين مختلفين من جهة واحدة اما من جهتين مختلفتين فلا ضير فيجوز ان يكون
المباح واجبا من حيث انه مقدمة للترك ومباحا في نفسه بل الحرام ايضا كذلك اذا كان مقدمة
ومثال ذلك انه لو اجتمع اجنبي مع اجنبية وعلم انه لو احضر مغنيات يغنين له لم يعص فيه الزنا
فان احضار المغنيات حرام والتغني وسماع الغنا واجب وان كان محرما في نفسه لحرمة الغنا
الا انما اخف من حرمة الزنا وصرح بعضهم بان الفعل المحرم اذا كان يتحقق في ضمنه ترك المحرم

فينبغي

فينبغي ان يلاحظ فيه ارتكاب اقل القبيحين فيجب كما في المثال المذكور والمصنف ره لم يتعرض لهذا
الجواب وجعله تكلفا لا انه يمنع من توارد حكمين مختلفين في موضوع من جهتين لانه غير عزيز
كالصلوة في الاوقات المكروهة وفي الحمام فيجتمع الوجوب والكراهة ان كانت الصلوة واجبة
والاستحباب والكراهة ان كانت نافلة وكالوضوء فانه واجب لغيره ومستحب لنفسه ونحوه بل لان
ترك الحرام مما لا يتوقف في حال الاختيار على فعل بل يتوقف على الصارف وعدم الداعي فلا يجب
لارتكاب محرم اختيار المتحقق في ضمنه ترك محرم اخر وجعل الارتكاب واجبا وبان وجوبه في
المثال المذكور انما يتم على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا كما يشير اليه والمصنف ره لا يقول به
قوله ره ومن لا يقول به الخ قال الجد الامجد طاب رمسه انت خبير بانه ليس في موضعه
لان من قال بوجوب السبب فقط بل ربما ادعي القول بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل
فيه كما عرفت مما يتوقف عليه الترك الواجب وهو سبب له فليتامل انتهى اقول كان المصنف ره
جعل السبب ما يلزم من عدمه عدم المسبب ومن وجوده وجوده بالذات وفي المقام ليس كذلك
لان الفعل غير سبب اختياري للمكلف بمعنى انه يمكنه ان يترك المحرم بدون فعل المباح او فعل
الضد بان يوجد الصارف فلا يتوقف الترك على فعل ولما انه اشتغل الصارف باختياره
لا ارادته للمحرم فلذا لا يتوقف تركه على الفعل ومن هنا يعلم ان الضد الخاص يجب تركه على القول
بوجوب مقدمة الواجب مطلقا حيث يوجد الصارف ويتوقف فعله على ترك الضد نظير ما
ذكره هنا فافهم وتدبر قوله ره ما يتوقف عليه فعل الضد آه اقول فيه منع فان فعل
الضد انما يتوقف على وجود الداعي والارادة وذلك يقارن وجود الصارف عن
غيره عليه لان استحالة اجتماع الضدين يوجب عدم ارادة المكلف لهما فكلما اراد فعلا
يلزم منه عدم ارادته لضده فالصارف من لوازم وجود الضد وليس علة له
بل العلة له انما هو عدم الداعي خاصة قوله ره في الواجب الموسع آه اقول نظيره من
عدم التعيين يختص بالواجب الموسع من حيث اجتماع الامر والنهي في مقدمته وان

التفات المانع مشترك لان الضد اذا كان مباحا كان مقدمته مباحة لعدم جواز كون
مقدمة المباح حراما بل لا بد من جوازها والا فيلزم اجتماع الحرمة والجواز في الصارف الذي
هو مقدمة المباح ايضا فلعل وجه التخصيص ان المباح لما لم يكن فيه ما ... الواجب والحرام في
فوتهما باستغناء الاختيار فيهما ... الواجب وبعضه وقوع
التنافي والخلاف في اجتماع الامر والنهي بخاصة دون اجتماع كل منهما مع اخواتهما من
الاحكام الثلاثة فتنبه قوله ره في بطلانه الخ اقول اجتماع الوجوب والتحريم هنا بالمعنى
المرجوح غير بعيد حيث ان الواجب الموسع ما لم يتعين في خصوص زمان المضيق
يجوز تركه في خصوص زمان المضيق ويلزم من ذلك ... ان ترك الصارف الذي
هو مقدمة بترجيح لان الفرع لا يزيد على اصله لانه كلي فكلما يتوقف عليه وهذا
بخلاف التحريم فانه يتعلق بالصارف في الزمان المضيق وبالجملة متعلق الامر
كلي هنا ومتعلق النهي جزئي والنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق والمقرر بينهما عموم
وخصوص مطلق والمقرر حينئذ كما يأتي ايضا حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد و
محل الخلاف والاشكال في اجتماع الامر والنهي انما هو اذا كان متعلق كل منهما
امرا كليا كالامر بالصلوة والنهي عن الغصب حيث يجمع المكلف بينهما في جزئيهما
كالصلوة في المكان المغصوب فيكون النسبة بينهما عموما من وجه فتدبر قوله ره لوجوب
المقدمة ره آه اقول لا يخفى ان وجوب المقدمة على القول به انما يتبع وجوبه في المقدمة
ووجوب ذي المقدمة انما يتبع حصول شرايط التكليف وهو البلوغ والعقل
والقدرة واما انتفاء الصارف حاصلة فليس من شرايط التكليف بل هو من
شرايط وجود المكلف به لان القدرة مع الصارف حاصلة اذ مع وجود الصارف
وان امتنع الفعل الا انه امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ومن هنا يعاقب
على ترك ذي المقدمة لوجوبه وحيث وجب ذو المقدمة مع وجود الصارف

وجب

وجب مقدمته كذلك لان وجوبها تابع لوجوبه كما عرفت فتدبر قوله ره للفعل الموقوف عليها آه
اقول الحل غير ضرر ره ان دليلهم المتقدم لوجوب المقدمة وهو انه لو لم يجب للزم اما تكليف ما لا
يطاق او خروج الواجب من وجوبه المطلق انما يقتضي اعتبار وجوب المقدمة مع ارادة ذي المقدمة
لان فرض التكليف بما لا يطاق بدون وجوبها انما يستقيم لو صح مع عدم ارادة ذي المقدمة اذ مع ارادة
فعل ذي المقدمة يتحقق الفعل من غير توقف على وجوب المقدمة لان التكليف الارادة علة للفعل
فمتى حصلت مع القدرة صدر الفعل لا محالة من غير توقف على الوجوب فعلم انه مع عدم الارادة
وعدم وجوب المقدمة يلزم التكليف بما لا يطاق على ما هو مقتضى الدليل المذكور فيفهم منه ان مع ارادة
ذي المقدمة ووجوب المقدمة يمكن فعل ذي المقدمة وينتفي التكليف بما لا يطاق فتدبر وتفهم
والله اعلم قوله ره والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف آه اقول الملخص للمقال في هذا المجال بحيث
الحال ان ترك الحرام غير متوقف على الافعال بل وجود الصارف اعني انتفاء شرايط الايجاد التي
هي جزء العلة التامة لصدور الفعل كعدم تصور الفعل وعدم ارادته مغن عن احتياج الترك
الحتمي من الافعال بل وجود الصارف فاذا انما الترك انما يستند الى عدم الارادة لا الى الافعال
وانما الافعال من لوازم وجود ترك الحرام في الخارج بمعنى انه في حال ترك الحرام لا بد وان يصدر
من المكلف احدى الاضداد وان لم يتوقف عليها الترك لعدم خلو احد في كل الاوقات عن فعل
وان لم يشتغل بفعل الحرام فلا بد وان يشتغل بفعل اخر ففعل الضد في حال صدوره عن المكلف
لعدم توقف الحرام عليه يكون باقيا على الحكم الثابت له فربما يكون الحكم الثابت له هو الاباحة
بمعنى ان يكون الفعل الصادر عنه في حال ترك الحرام مباحا في نفسه هذا واما اللزوم المذكور
فانما هو حيث قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
التي هي اصول الافعال في زمانين بل يتجدد دائما فانا فانا او ان الباقي في بقائه يحتاج الى المؤثر
فان تارك الحرام حينئذ لا يخلو عن الاشتغال بفعل من الافعال وانه لم يتوقف الترك عليه بل يكون
مستندا الى الصارف كما عرفت واما ان قلنا ببقاء الاكوان في زمانين وزيادة ان

الباقي لا يحتاج في ابقاء الحال الموجود فيجوز ان لا يصدر من تارك الحرام في حين الترك فعل اصلا بل يكون
حال الترك حال بقاء الافعال الصادرة قبل ترك الحرام فلا يكون صدورها الا ابقاء على هذا فان
لزوم وجود ترك الحرام انما هو مقدمة لوجود الواجب فلا يلزم من الترك الا ابقاء ما وجد قبل
ونوجيهه ايضا ان يقال لو لم يتعلق النهي بالضد الواجب لخلا فعله لشيء من الامر فيه والتحقيق
عبارة عن الموافقة اليه كما حقق في محله وحيث ثبت فيه الامر ثبت في مقدمته بناء على
ان وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب المقدمة ووجوب المقدمة لا يجتمع مع النهي عنها
بسبب انه الى ترك الحرام وهو الواجب المضيق لاستحالة اجتماع الامر والنهي في امر واحد
شخصي لاداته الى التكليف بما لا يطاق المستحيل على التابع تقدم وجوبها الصادق في الترك
هو مقدمة يؤدي الى عدم وجوب ذي المقدمة لان وجوب ذي المقدمة ووجوب
المقدمة معلولا علة واحدة وهي الامر واستناء معلولا لاحد معلولين يقتضي الى
انتفاء علته وهي الامر لعموم التخلف فيقتضي الى انتفاء معلول الاخر لاستحالة التخلف حيث
انتفى الامر في ذي المقدمة انتفى التحمة لانتفاء معلول وجود الامر كما عرفت من التخلف
عن موافقة الامر لكن يتوجه عليه وعلى توجيه المتن انه لا يتوجه اليه النهي بالمعنى
نفي التحمة ثبوت النهي والامر ولا يقتضي عدم التحمة ايضا بمعنى ما ذكر الا في الصحة
الذي هو عبادة لا مط والجواب عنه عرفت ذلك فهذا الجواب لا يجدي مع توجه
الامر بذي المقدمة بعد ضدها كما تقدم وقد تبين وتأمل حتى تعلم اذا عرفت
ذلك فهذا الى قوله على الاداء وكل هذه صفة آه اقول انما عبر هنا بكل لهذه الصفة
وصادقا بانتفاء الصارف اي عدم الاداء الذي هو علة لعدم سد والمعلول
متأخرا بعدم الاداء وذلك لتحقيق بيانه ان كل ممكن يحتاج في وجوده
الى علة وان ممتنع لان الممكن ما استوى طرفا وجوده وعدمه فترجح احد
الطرفين من غير مرجح فاسد اتفاقا فلا بد لترجح وجوده الذي هو احد

وحاذره

وما ذكره المحقق من جواز اجتماع الامر والنهي في المقدمة انما يصح على تقدير وجوب المقدمة
وعلى تقدير وجوبها لا يصح ايضا لاستلزام التكليف بالاضطرار وان استثنى
من ذلك المقدمات التوصلية كما مر الاشارة اليه ولكن فيه اشكال من حيث ان الامر بالمقدمة
وان كانت توصلية يقتضي الاذن فيه والنهي عنها يقتضي عدم الاذن والمنع عنها فاجتمع الاذن
ويلزم من ذلك ايضا التكليف بالمحال لان ايجاب الفعل وطلب الفعل المتوصل لما يقتضي المنع عن تركه
وامن من تلك الجهة والنهي عنه يقتضي المنع من فعله ولو من جهة اخرى وتعدد الجهة غير مجد كما بان
وذلك ما ذكرنا من اللازم فان قلت ان الواجب للغير انما يترتب العقاب فيه على ترك الغير كما
صرحوا فلو كان محرما لا يكون فيه الا عقاب واحد على الغير ومن هنا قيل بجواز اجتماع وجوب المقدمة
في الواجب التوصلي بدنا ولا اثم مع عدم ترتب العقاب على تركه اصلا اذ لو تم ذلك لخرج الواجب
عن وجوبه ولم يكن الامر بما يباح وهو خلاف الفرض نعم لا يجب ان يترتب على تركه عقاب
عليه وغير عقاب ذي المقدمة بل يجوز ان يعاقب على ترك ذي المقدمة عقاب مغاير بقابل
ترك المقدمة ايضا ويعبر عنه بالعقاب السرياني كما انه لا يعاقب على ترك كل جزء من اجزاء السلوك
عقاب مخصوص كإياء البسملة والتين والجوز والكسرة وهكذا حسب ما مر في البحث المعدل
ومر الاشارة اليه وقد نبه الوالد العلامة على الله مقامه في تعليقه على هذا الكتاب
والظاهر ان المصرح بعدم العقاب على ترك الواجب الغيري لا يعني الا العقاب عليه
الا ترى ما قالوا ان الوضوء لا يجب الا للصلوة والطواف الواجبين ومن الكتاب
ان وجب وشرطا في الصلوة مط فلو لم يعاقب على ترك الوضوء للفريضة لم يكن اخذ فرق
بينها وبين النافلة في عدم الوجوب فلم يخصص من الوجوب للصلوة الواجبة ونحوها
اذ لم يكن الا الاشتراط في الصلوة مط والاستحباب لها كذلك وقد صرحوا باستحباب
الوضوء للنافلة ايضا ومجرد الامر بالوضوء للفريضة لا يوجب بالفرض اذا لم يكن عقاب
اصلا مع ان ذلك على خلاف الاصل اذ قد تقرر ان الامر المطلق للوجوب فقد ثبت لهم

بالوضوء للفريضة بنص الكتاب والسنة فلم يكن الا الحمل على العقاب السرياني ونفي
العقاب لمجرد ولئن سلمنا عدم العقاب لا على الغير فلا يدفع المذكور وهو التكليف
بالمحال اذ ذلك انما اقتضاء من الايجاب وهو ثابت بالمتضمن على كل حال بلا انفكاك فان
قلت ان وجوب غسل الثوب من البول مثلا لا يوصل لحرمة ثبات النجس وقد صرحوا بانه
لو غسل على وجه محرم عباء مغصوب حصل الطهر وهو اسقاط الصلوة فيه فقد
دل ذلك على جواز اجتماع الوجوب والحرمة فما الوجه في النهي عن ذلك ان يجب
غسل الثوب ويجب شرطي كما صرحوا به والوجوب الشرطي انما يطلق على الوجوب
بحيث اذا صح به كما في الوضوء للنافلة وقد صح بذلك ايضا فاقل المراد ترتب
الامر الوارد بغسل الثوب لا يكون على حقيقته بل يحمل على المجاز وهو الشرطية
المحضة كما عليه الاصحاب ويقتضيه اصلهم في هذا الباب ولا كذلك الوضوء للفريضة
فان الانفكاك واضح على وجوبه ومن هنا في ذلك البحث يسهل وجوب
الوضوء للنافلة كما لفريضة بل انما يطلق عليه الوجوب بحيث اذا ان انفكاك الوجوب
الشرطي فانفكاك جاسم للتركيب فلا خط للمراد ونحوه يتضح ذلك الحال هنا
لك هذا ولكن يشكل الامر في مثل انقاذ الغريق واطفاء الحريق بانه لا مانع في
في وجوبه بل الحق ايضا حاكم به مضافا الى النقل ولا خلاف ايضا في حصول
الامتثال لو حصل الانقاذ والاطفاء على وجه محرم كما لو سلك في انقاذ
غريقه فاتفقها مع امكان الانقاذ بدونها في الانقاذ والاطفاء وكما لو تخلى
المحرق بالماء المغصوب مع التمكن من المباح فان وجوب الانقاذ والاطفاء الكليين قد
حصلا في ضمن هذا الفرد المحرم وفي حصول الامتثال ايضا مع تمشي النفاء
ايضا فضلا عن امكان اجتماع الامر والنهي والاعتذار بان الوجوب الذي يتعلق

يجامع الحرام ليس في محله لان الاجتماع المحال انما هو من حيث طلب الفعل والترك معا
في شيء واحد وهو هنا ما سلمنا انتفاءه والفعل بالنذر من حيث وجوب الوفاء لا يتبادر اعتبار
لفعل الخصم كما عليه الاشاعرة وهو هم لبنيان اصل العدلية الا ان يمنع اجتماع الوجوب
والحرمة هنا بل الماموربه انما هو الحال خاصة اي الاخراج المحلل فلا يكون هناك الا نهي
مصاحب والفعل بحصول الامتثال اجماعا ليس معناه الا عدم العقاب على ترك الانقاذ والاطفاء
بمعنى انه لو لم يكن يتوقف على الوجه المحرم لكان يعاقب على ترك الانقاذ على الوجه المحلل و
ذلك لا يستلزم ان يكون الانقاذ المحرم مأمورا به بل يكون سقط الماموربه وجهان الانقاذ
المحلل لما كان مأمورا به لاجل غايته مقصودة وهو عدم تلف النفس المحترمة فانه الحاصل
في الفعل المحرم سقط ذلك الوجوب وبقي الحرام خاصة وذلك كما لو توقف الصلاة في المكان
المغصوب على الكون فيه لانقاذ غريق او دفع المرض فانه لو لم يدخل واشتغل بالصلاة
في خارج عن المكان المغصوب لعوقب على الغصب ولم يعاقب على ترك الصلاة
لعدم تمكنه منها في المكان المغصوب لعدم صحتها منه فيه لعدم اباحة المكان
وعدم صحة الصلاة بدونها وهذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان فتأمل

المطلوب وهو كون عدم الضد لاجل النهي فيثبت كون الامر مستلزما للنهي اذ على ما ذكي لا يتم
لعدم الامر بالنهي كما هو مفروض البحث مدين وتأمل مليا قوله اذا عرفت ذلك اما عرفت هذا الوجه
على ارادته وكما هدى سوء آه اقول انما عرفنا بكل هذه الضد وسابقا بانتفاء التقارن او عدم
الارادة الذي هو علة لعدم صدور الفعل وبارادة بعدم الارادة وذلك لتحقيق بانه
ان كل ممكن يحتاج في وجوده اي علة وان و ذلك لان الممكن بما تساوى طرفي وجوده وعدمه
نفتح اصل الطرفين من غير مرجح فاسد انفا فلا بد من مرجح وجوده الذي هو احد طرفيه على
العدم من مرجح للمنتهي به المؤثر والعلة وان اوردت عليه اسناد الكل في الكل بان الوجود
كما هو ممكن يحتاج الى العلة كذلك العدم ايضا ممكن يحتاج ايضا فلا معنى لاحتياج الوجود في
الى العلة للعدم فكما ان العلول مدين كذلك علته وذلك لان العدم المحض ليس بشئ فليس
فيه شئ حتى فكان المؤثر هو عدم العلة وايضا فكما ان الوجود يحتاج الى علل تنتهي الى
الموجد الواجب لئلا يلزم الدور او التسلسل فكذلك العدم الممكن لو كان يحتاج الى علة
اخرى منه انتفاء العلل الممكنة الى علة توجب امتناع الوجود فضية بطلان الدور والتسلسل
وح فيلزم منه ان لا يوجد ممكن لان علة عدمه تمنع الوجود وتخلف العلول عن العلة
مستحيل وهو خلاف الضرورة والوجدان فلزم منه ان لا يعدم بعدم العلة الوجود فتامل
وحيث عرفت ذلك فاعلم ان القدرة والارادة علة تامة لصدور الفعل ومتى حصل
الفعل وجب لئلا يلزم التخلف المستحيل وعدمها اما علة للعدم لما عرفت من ان عدم
عدم العلة علة للعدم وح يلزم امتناع الوجود لئلا يلزم التخلف المستحيل فيصير الفعل على
الاول واجب الوجود وعلى الثاني ممتنع الوجود الا ان هذا الوجوب اختياري لا ينافي
الاختيار وهذا هو المعنى بقولهم ان الوجوب بالاختيار كما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي
الاختيار ومن هنا يلزم العقاب على الفعل والترك وحيث علمت ذلك فنقول المراد
بالتقارن عدم الاول وعدم الارادة التي هي من شرائط الوجود والا فكيف يتحقق ان الضد

اذا

اذا كان واجبا موسعا يتوقف على التقارن وارادة الضد فيلزم اجتماع الامر والنهي
في التقارن نحو ما قرره كاشفه استدراك ان الامر والنهي والوجوب والحرمة لا
يتعلقان الا بالافعال والامور الموجودة لانها من الاحكام الشرعية والحكم
الشرعي مجمع عرف هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعدم التواجد
ليس وجودا يا ما عرفت من ان المراد من التقارن عدم وجود شرائط الوجود
وهو عدم محض فكيف يتعلق به فعل المكلف وكيف يتعلق به الامر والنهي معا
فلا عبرة هنا بكل هذه الضد بتنبيها على انه وجودي ويترتب عليه العقاب من
حيث استلزام ترك الماموربه ويتعلق به الامر ايضا من حيث انه مقدمة
لفعل الضد الواجب فتنبه والله يعلم قوله ومن هنا المشهور الخ اقول اعلم انهم اختلفوا
في الواجب المخير على اقوال شتى فالذي عليه الامامية والمعتزلة على ان الواجب هو خصوص
الافراد من الخصال الثلاثة مثلا في الكفارة والاشاعرة وبعض الامامية على
انه كالواجب الكفائي من ان الواجب هو المفهوم الكلي وهو الكفارة وتكفي
الذمة وبما انه يحصل في كل فرد كان مطلوبا من جهة انه فرد منه لان الكلي
وجوده معين وجودا فراده في الخارج فالفرد لا يكون مطلوبا وهو واضح
من حيث الفردية والخصوصية بل من حيث انه فرد للمفهوم الكلي المطلوب الماموربه
مكون الفردية مطلوبة من باب المقدمة فانه وقوع الامر بالمقدمة هنا وهذا
كالواجب الكفائي من ان الواجب على جميع الاشخاص هو المفهوم الكلي وبما كان
فعل كل من الاشخاص قابلا لان يكون فردا منه وجب على الجميع وبما انه في ضمن
الشايع يحصل الفعل من حيث هو فلذا يسقط الوجوب بفعل شخص غير الباقين
وفي الواجب المخير لما كان كل فرد منه قابلا لحصول ذلك المفهوم فلذا وجب
الجميع لخصوص الفردية بل لان المطلوب وبه يحصل في ضمن كل من الافراد

ولما سلف من الشايع بحصول ذلك المفهوم من حيث هو فلذا بالاتيان بفرد يسقط
الوجوب عن باقي الافراد اتفاقا والفارق بين الواجب الكفائي والمخير ان متعلق الوجوب
في الاول هو الاشخاص وفي الثاني هو الافراد وان في الكفائي مع ذلك الجميع وفي
الثاني لا يعاقب على الجميع وقال بعض الاشاعرة ان الواجب واحد معين عند الله فان
وافق فعل المكلف ذلك المعين حصل المطلوب والا كان غير المعين لا بالخصوص وقال لا فرق
بينهم انه معين فعل المكلف ام لا لكن لو فعل المكلف كشف عما المعين عليه بالخصوص
والذم لم يفعل بقي في زمن يختلف المعين على هذا باختلاف آراء المكلفين وقال الاشعري
ايضا ان لا تعيين واما يتعين بفعل المكلف ويلزمه ان مع الترك لا يعاقب لانه اما ان
يعاقب على ترك الكل ولا يقول به او على الفرد والمفروض انه لا يشخص الا بفعل المكلف
وقال بعض المعتزلة ان الواجب هو المجموع من حيث المجموع لكن يسقط بفعل فرد فالاقوال
في المسئلة ستة والذي دعاهم الى هذا الاختلاف الشك في ان الامر من الشارع
انما تعلق بالجميع اي بكل فرد من الافراد والذي يوصف كل من الافراد بالوجوب وقد
خفي وهن في محله ان الامر مركب من امرين طلب الشئ والمنع من تركه ولما
لا خلاف بينهم في دلالة الامر على المنع عن الضد العام وهو الترك ولو لا لخرج القول
عن وجوب كما مضى فح فيلزم من وصف الجميع بالوجوب وتعلق الامر بكل من الافراد
فتصح خلافة الاجماع ووجوب مجموع المثلة على الجميع لا التخيير ولزوم العقاب
على ترك المجموع اي كل من الافراد وهو خلاف الاجماع وايضا نقول ان مع الترك اما
يلزم العقاب على الجميع اي كل فرد وهو خلاف الفرض او على فرد معين فيكون
هو الواجب خاصة لا جميع الافراد المخلصة بالامر او على فرد غير معين وهو ايضا
كذلك فلن ذلك ذهب كلا في مقال فقيل بالمفهوم الكلي لان وجوب مجموع المثلة
ولزوم العقاب على تركه على نحو ما تقرر سابقا خلافا للاجماع وتعلق الشايع بالتخيير

يسقط

او باحدهما وهذا هو المعنى بالوجوب على سبيل البدلية والثانى ان الحكم الثابت هنا اما الوجوب او الاستحباب لنفى الواسطة لانه اما يلزم العقاب على الترك فى الجملة او لا ط والثانى هو المخير والاقل هو الواجب فلو لم يعاقب بترك المجموع هو الفعل المعين للواجب عن المخير فيثبت المطلوب وهو التخيير المستفاد فلو لم العقاب على ترك المجموع فذلك يلزم قوله واحدا لا بعينه اه اقول او من مفهوم كل يصدق على كل واحد من تلك المعينات اى مفهوم واحد لا بعينه ولا يخفى انه يتفرع على هذا القول اجتماع الامر والنهى المتعلقين بكلى على القول بجواز الاجتماع قوله معين عند الله اه اقول يلزم على هذا القول ان المعين عند الله للمكلفين يفعل المكلف لا يكون واحدا فان ثلثى الواجبين يختلف باختلاف المكلفين مع اتحاد الكل فى الواجب يختلف الواجب فيكون كل منها واجبا معينا عند الله فلا يكون واحدا ان قلت الواحد المعين عند الله انما هو بالنسبة الى فعل كل مكلف فان فعل كل مكلف انما يكشف عن كونه الواحد المعين بالنسبة اليه لا ط ليلزم تعدد المعين وعدم وحدته عند الله قلت اللازم من ذلك انه ان لم يفعل المكلف لم يكن عليه شئ لان المعين عند الله بالنسبة اليه لم يقع ولا معين عند الله فى نفسه كما هو الفرض فلم يكن الان يبقى عليه واحد لا بعينه وهو الذى يقول به والذى قلنا ان المعين بالنسبة اليه غير معقول لان المعين عند الله هو الذى امر فعل المكلف ام لا الا ان يقال انه اراد ان الله تعالى اوجب على كل مكلف واحدا معينا من الخصال ان اتى به كان المعين عند الله عليه والا يبقى فى ذمته يجب الثلثة لكن على كل واحد معين من بين قوله فعلى الحنفية يكون واجبا الى الواجب المخير اه اقول لقائل ان يقول ان الوجوب فى المخير انما تعلق بالافراد وهنا لم يتعلق بها فى اشتغال الذمة بل بالماهية المبهمة وهى الماهية الكلية مع المنع من تركها فى هذه الظرف فانتفى انها بالوجوب فى كل جزء من جهة تعلق الامر بها

تأصلها الايمانى هذا الزمان المخصوص فعلى يرجع الى التخيير فلا بعد اذا الزمان انما يتعلق بما يسع الفعل من حيث هو ولا تم له ولا يتعلق به الامر حتى يلزم منه التخيير فاذا الاتى بالماهية فى اى جزء كان يكون اتيانا بالمامور به ممتثلا لذلك والتارك يعاقب لتركه الماهية المامور بها لان الاصل فيكون مرجع هذا الى الامر بالماهية وان لا يوقعها فى زمان اتى جميعا وفاية ما يلزم من هذا الامر بما يسع الفعل والنهى عنه فى غير هذا الزمان وفى زمان اتى فيكون المنهى عنه هو فعله فى زمان اتى وفى غير هذا الزمان وذلك لا يستلزم الامر بالفعل فى اى جزء من اجزاء هذا الزمان مع ان النهى انما استفيد من نفس التوقيت لا الامر بما يسع الفعل الموقت فتدبر وتامل كيف كان فان كان ايجاب الزمان متعلقا للامر المخصوص كنفس الفعل يلزم منه الوجوب التخييرى ولا بعد فيه اذ هم يقولون اصلا وان لم يكن كذلك بل يكون متعلق الامر نفس الماهية المجردة المحضة فلا يلزم منه الوجوب التخييرى وايضا اذا كان الكلى هو الماهية وما عداها فى تعدد افرادها بالتخيير فيها فلا يكون من الواجب المخير كما اذا امر بايتان انسان وافى بزيد لا يصدق انه اتى بافراد الواجب المخير اذا الواجب المخير على ما عرف هو ما يكون الواجب الافراد والخصوصيات لان الماهية لا تتحقق بدونها فلا يكون الفرد مطلوبا من حيث انه فرد منها الا بالخصوص ولو سلم ذلك فى الجملة فهو انما يكون واجبا الافراد والامتثال فيها من حيث انها افراد له وبالجملة فعلى تكون الزمان مطلوبا بالامتثال فيكون المطلوب شيئين اصل الفعل وايقاعه فى الزمان المخصوص وقد لا يكون مطلوبا بالاصل بل يكون المطلوب هو اصل الفعل والماهية وانما الزمان يكون متعلقا ولازما للفعل فلذا يعبر وتظير ذلك مثل صلوة الجمعة فان ايقاعها يوم الجمعة من اسباب الزمان مستحب فالمطلوب هنا امران الصلوة ووقوعها فى الزمان المخصوص ومثله كثير وقد لا يطلب الزمان باصله

بان لم يتعلق عند الفعل جزء من المكان كالصلوة المذكورة فى غير الجلد انما استحبه الله الان المطلوب ح هو الماهية واصل الفعل من دون الزمان ومثل هذا كثير فاذا لجب التاسع الفعل فى وقت مخصوص فيحتمل فيه امران احدهما ان يكون المطلوب الفعل وايقاعه فى الزمان المخصوص فيصدق فى الاتيان مطلقا بين ح ويحتمل ان لا يكون الزمان مطلوبا اصلا بل الهام صلاحيته غير هذا الزمان لهذا الفعل فى انواع الامر وقد هو المعروف به حتى صار الزمان المذكور ومثله فى الامثلة كثير وفى افادة وعند العقلاء غير بين كما لا يخفى فاذا جاء الاحتمالان ترجح احدهما ترجيحا بلا مرجح اذ طلب الفعل فى زمان مخصوص اعم منه كما عرف والعام لا يدل على الخاص والقول بان الاصل المطلوبية لمفسره مطلوبة غير بين ما ظهر لك وتدبر وايضا قد تبين لك ان الواجب التخييرى فى المامور به هو الافراد لا الكل لا المجموع ولا فرد معين ولا غير معين كما تقدم فصار فرد ما واجبا تخييريا موقوف على الامر بخصوصيات اجزاء الزمان كالامر بخصوصيات افراد الخصال بان يصرح بفعل ذلك فى زمان وذلك فى زمان وهكذا الا ان يكون المامور به هو الكلى فى ظرف مجموع الزمان فتدبر وتامل والله اعلم قوله كان واجبا اه اقول لها يتوهم الفرق بين حكمه بالوجوب فى الاول الوقت وتخصيصه باحد الوقت ويمكن الجمع بان الوجوب المخصص باحد الوقت انما هو الوجوب المستمر والوجوب الثابت فى اقل الوقت انما هو وجوب متزلزل لا يستقر الا بالبقاء على صفة التكليف الى اخر الوقت فتدبر ولا يحكم بالقضاء عليه او على وليه لو مات قبل اداء ذلك الاحى متصفا بما يفيد التكليف وهذا بخلاف الوجوب فى الاحى فانه لا يحتمل انتقاله ويحكم بالقضاء عليه او على وليه لو لم يفعله وهذا نحو وجوب الزكوة بدخول الهلال الثانى عشر منى لا فيقع مراعى بالبقاء على سائر الوجوب

الزكوة الى تمام الشهر فان اختل شرط استقر الزكوة من الفقير على تفصيل مذكور فى محله واما اذا انعقد الهلال الثانى عشر استقر الوجوب على حسب ما بين فى كتاب الزكوة فتدبر جيدا قوله وهما اصلان الاجماع اه اقول عدم التعرض فى اول الوقت والعصيان بالتاخير خلاف الاجماع تدبر قوله واما على الثانية اخ ذكر فى الكفاية انه انما عدل عن الاستدلال المشهور وهو انه لو وجب العزم لوجب سقوط اصل الواجب به كما هو الاصل فى الواجب المخير وهو خلاف الاجماع وانه لو صح بدلية العزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو محال لان البدل ما يقوم مقام الاصل فلو قام واحد لم يكن الباقى بدلا لاستواء وجوده وعدمه وبطلان تحصيل الحاصل لقول بعض لانا نختار ان الواجب على قولهم هو الايقاعات بعنوان الواجب فى الزمان الاول هو ايقاع الفعل والعزم عليه فى الحال على وجه التخيير وكذا الحال فى الزمان الثانى والثالث وهكذا فغاية ما يلزم سقوط الايقاعات بالعزم لا اصل الفعل ح كان للقوم المطالبة بدليل وجوب الايقاعات ونحن الان نمنع الايقاع كما طلبهم بدليل وجوب العزم اذ كان المامور به فى الواجب المخير هو اصل الفعل وليس فى الامر به تعرض للتخيير بينه وبين العزم حتى واجدوا بلا فرق فتنبه فان قلت كيف يتصور التخيير بين الايقاع وبين العزم دون نفس الفعل لانه لا يكون فعلا الا بايقاعه فالامر المتعلق بالفعل متعلق بايقاعه حقيقة لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد كما هو مسلم وتشخص هذا الفعل والكلى انما يتحقق بالايقاع والا فبدون الايقاع كيف يكون فعلا وكيف يوصف به وكيف يتعلق الامر به من حيث هو من دون ايجاب الايقاع ح يكون التخيير بين ايقاع اصل الفعل المامور به وبين العزم لما عرفت من استحالة حصوله بدون الايقاع وعلى هذا فيلزم سقوط اصل الفعل بالعزم لما عرفت وعلى هذا فالفرق بين

اصل الفعل وايقاعه مما لا يظهر له وجه لان وجوب الشئ لا يتعلق بنفس الفعل اى الماهية
من حيث هو لعدم وجودها الا بوجود الافراد والمتخصات وهي هنا نفس الايقاع
لا غير فلك ان تقول ان المراد من اصل الفعل الماهية المحضة اى الكلى ومن البين
ان الايقاع غير نفس الفعل وانما هو لازم وجوده فسقوطه لا يستلزم سقوط نفس
الماهية واصل الفعل والقول بان الوجوب والامر لا يتعلق بالماهية ترجح اذ الامر في
ظاهر الشرع انما تعلق بها وان لم يوجد ولم يتشخص الا بالايقاع اذ ذلك لا يستلزم
التعلق بالفرد والمتخصص لامرين ان المهم والمشهور قد ثبت ان الامر لا يفيد المرة
والتكرار قالوا ان المامور به هو حقيقة الفعل وهي انما يتأتى عنه فلا يتعلق بهما
الامر مع ان المرة لازم لوجود حقيقة الفعل وتشخصها لا الايقاع هنا وكلما وجب
الفور والتراخي قالوا ان المامور به هو اصل الماهية ونفسها لا الاشخاص والافراد
مع ان كلا من الفور والتراخي لازم لوجودها اذ لم توجد الا باحدهما فعلى هذا يلزم
القول به هنا ايضا واما ما يرى من ان الماهية لا وجود لها في الخارج الا بوجود
الافراد وانما وجودها عين وجود الافراد فكيف يتعلق الامر بنفسها وما لا وجود
له من دون الافراد الا ان ذلك لا يمنع تعلق الامر بها من دون الافراد اذ المحصل
المعتبر في التكليف هو القدرة على المكلف به وهي هنا حاصلة بامكان ايجادها
بايجاد افرادها وهو ممنوع الا ترى ان ذا المقدمة لا يحصل مطلقا الا بعد وجود
المقدمة مع ان الامر به ليس امرا بها ولم يتعلق بها الامر قط وان توقف
وجوده عليها ولم يقدر عليه الا بها فالافراد هنا ايضا ليست بمامورة ومطلوبة
بالخصوص وانما يلزم الاتيان بها للتوقف الاتيان بالماهية المطلوبة بالاصالة
عليها ويمثل بالافراد الماهية بل بنفسها لانها تحصل به فعلم من ذلك عدم تعلق
الامر به بل بالماهية وانما يجب بالايقاع لتوقفها وتوقف وجودها عليه

ويكن

ويمكن ان لا يكون وجوب الايقاع حينئذ بالاصالة وانما شرعا للمقدمة في الحكم بالتخيير
عقلا ونحوه فلا يصح على هذا التخيير بينه وبين العزم الواجب بالاصالة على زعم الخصم لان التخيير
انما يكون بين افراد ما هو واجب شرعا بالاصالة والخصوص وعلى هذا فمقتضى القول ببدلية
العزم والتخيير ان يكون التخيير بين نفس الفعل الواجب بالاصالة وبين العزم لا بينه وبين
الايقاع الواجب من باب المقدمة وبالتبع كما ذكر وحينئذ فيتجه قول الشارح وبهذا استدل على انهم ان
مقتضى الوجوب التخييري سقوط اصل الفعل به وهو خلاف الاجماع مع على تقدير تعلق
الامر بنفس الايقاع يجب التخيير بينه وبين العزم اذ لا كان الايقاع به مأمورا به كنفس
الفعل اللهم الا ان يقال ان قولهم اقيموا الصلوة وانوا الى كونه امرا بايقاع الفعلين و
الهيئتين فيكون الايقاع حينئذ مأمورا به وغير لازم على هذا يكون الواجب نفس ايقاع الفعل
والهيئة ومن المعلوم ان الامر لم يتعلق به الا كتعلقه بالماهية فكما لا يتعود في الماهية
كذا لا يتعود في الايقاع لان الواجب على هذا ايقاع الماهية وهو لا يكون في الشرع الا
واحدة والا سرع الامر لم يقتض التعود والتكرار ليلتزم في الجواب بسقوط
الايقاعات لا اصل الفعل وكذا لو قلنا بان العزم والماهية من باب السبب والمسبب
وان الامر بالمسبب امر بالسبب اذ على هذا لا يكون المامور به الا واحدا فلا يكون
ايقاعات واجبة لسقوط ما مر من المنع من وجوب المقدمة السببية وان الفعل
فيه نوع اتصاف تدبر ثم تقول انهم ان اما مورا به هنا اما الهيئة المجردة من حيث هي دون
الفرد والشخص دون الماهية لما مر من ان الماهية لا وجود لها مجردة فلا يتعلق بها الامر
وهما معا والثالث بكل محرر وجه عن مدلول امر الشارع وخروج عن الموضوع له اللفظ اى
لفظ الصلوة المأمور بها مثلا وخالفة العرف بان المطلوب ليس بشيئين ومطلوبين
ثم ينفي الاول والتخيير بين كل منهما وبين العزم يوجب سقوط اصل الواجب اعني الهيئة
المحضة كما عرفت واما الفرد فلان المراد من ان متعلق الامر هو الفرد وفرد واحد لهم

وجوب المقدمة اجماعا فالتخيير بين الواحد وبين العزم يوجب سقوط ذلك الفرد الواحد
بفعل العزم وذلك يوجب سقوط اصل الواجب اسما ورأسا وهو باطل حينئذ ان الاجماع فلا
يجوز القول ببدلية الايقاعات ثم والله يعلم قوله ره احتج الوجوب العزم اه اقول الذي
دعاهم الى ايجاب العزم هو ان الواجب الموسع يجوز تركه في الازمنة الواجب عندنا اجمالا
ما لم يتضيق ووقت الواجب لا الى بدل غير جائز اجماعا فلا بد من البدل ولا بد في البدل ان
يكون مغايرا للمبدل منه اذ الفعل الواحد لا يجوز ان يكون بدلا ومبدلا لانه يصير بدلية غير العزم
هنا اجماعا فلا بد من اعتبار العزم والمصرح انما هو في وجوب المقارنة في الفرد فجوز بدلية
فرد من مثله كما في نفس الوقت بالاضافة الى افراده هاهنا ان الفعل وان كان واجبا مخيرا بالاضافة
الى الانواع الثلثة فيكون التخيير فيه تخييرا نوعيا لان الواجب فيه الافراد المتصفة بالهيئة
تخييرا بينهم نحو في الانواع بفضل المقام من هذا القبيل ان الواجب احد الافراد والاشخاص
المتلبسة في النوع المتباينة باجزاء الزمان والوقت وهذا جعل الى اعتبار الكلي في الواجب
التخييري واعتبار قولنا الاشارة بان الواجب خصال الكفارة هو الكلي لا الافراد ممنوع
اللهم الا ان يكون فيجوز في جعل المقام من الواجب المخير في الاصطلاح والعرف ولا
باس به وكيف كان فاعتبار التخيير في المقام مما لا سرير فيه قوله ره حكم من احكام الايمان اه
اقول المراد من هذا ان اراد انه من لوازم الايمان لا يفك احدهما عن الاخر
فيطل لان اللازم منه ان يكون العازم على ترك الواجب عازما على الايمان ويثبت عليه
احكام غير المؤمنين وهو كما ترى وان اراد ان وجوب العزم من توابع الايمان ووجوده
يثبت بثبوته فمنوع غير واضح لان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي ص والتصديق غير العزم
وان سلم كون الواجبات والعازمين للمحرمات مصدقين وانهم يكونوا عازمين
وان اراد ان وجوب العزم ثابت في الشريعة وما جاء به النبي ص والايمان يقتضي وجوب
العزم فغير راجع عدم تعرضه بالخصوص الا على تقدير وجوب المقدمة مطلقا ليرجع

من جملة الاحكام فيكون وجوبه كوجوب غيره من الواجبات فلا وجه لافراده بكونه من
توابع الايمان اللهم الا ان يكون اراد من وجوب العزم الوجوب العقلي فان الايمان ينافيه
للفصل بين ما يعد المذنب على تركه الواجبات بترك فعل الواجبات دفعا للعقوبة الفعل
لا يقتضي الا بالعزم فيجب العزم عقلا لدفع العقوبة المترتبة على الترك الحاصل بالفعل
المتوقف على العزم فتدبر والله يعلم قوله ره وهو كما ترى اه اقول وذلك لوجوه
الاول منع حرمة العزم على ترك الواجب لان المنهي عنه ليس الا نفس الترك والعزم
عليه ليس نفسه ولان الوعزم على الترك ثم بدا له في اخر الوقت والى ير يكون ممتثلا وقد
سمعت من ان ير وعدم النفوذ بان العزم على المحرم لا يكتب عليه بخلاف العزم على الطاعة
فانه يكتب له الثاني ان اللازم مما ذكره المدلل وجوب عدم العزم على الترك لا المحرم
انما هو العزم على ترك الواجب على ما عنونه فيقتضي الجزم بعدم العزم على الترك لا جميع الاحوال
عليه انما هو وجوب العزم على الفعل وذلك لا يساعده الدليل لان حرمة العزم
تنتفي بعدم تجاوز ان يريد المكلف بين الفعل والترك وح فلا يكون عازما
على الترك ليلزم منه الحرام ولا يكون عازما على الفعل الا هو المطلوب
فلا يلزم من احدهما الاخر الثالث ما ذكره من كون العزم من لوازم الايمان
فلا يكون بدلا الرابع ان المراد بتحريم العزم على ترك الواجب ان كان العزم على
ترك مطلقا اى في جميع ما فيه لزوم فمسلم ولا يجدي اذ ح يلزم منه ان ترك الفعل
على فعل الواجب في وقت ما من الزمان الموسع لا يكون حراما ولازم جواز العزم
على الترك في خصوص اجزاء الزمان الذي ينتفي الوقت فيعزم ويفعل فيكون قد
اتى بالعزم في جزء من الوقت وان كان اخر جزئه ولا منع لان الممنوع حلول الوقت
عنه اجمع وعلى هذا فيبقى الفعل الموسع في تلك الاجزاء بلا بدل وهو خلاف المطلوب
وان كان المراد وجوب العزم والايقاع في كل زمان فالخصوص ممنوع بان الترك
في كل زمان جائز الى ان يتضيق اجماعا فكذا العزم على الترك في تلك الازمنة

لان الزنا سبب ذلك العزم ولا يختلف حكم السبب مع سببه كما مضى الخامس انا وان سلمنا حرمة العزم على الزنا فغايتها حرمة العزم بعد دخول وقت الواجب لا قبله لان حرمة العزم على الحرام انما كانت من وجوب العزم على الواجب والعزم على الواجب انما يتبع وجوبه لانه فرعه فقبل الوقت لا يجب الفعل فلا يجب العزم عليه لانه لا فرع فيه ومن ادعى الفور بوجوب العزم مطلقا مع اقتضاء الامر وجوب الفعل بما بعد دخول الوقت كما مر فيه فتنبه وبذلك قوله ع الخ ان قيل الاجماع القولي سيرد عن قريب مفهوم الشرط ومفهوم المخالفة وذلك لان حكم المفهوم يخالف حكم المنطوق فان قولك اذا جاءك زيد فاكرمه يفيد عدم الوجوب عند عدم المجيء وعدم الوجوب مخالف للوجوب الثابت بالمنطوق وهذا يطرد في مفهوم القيد والغاية والعدد وغيرها ومن هنا يعرف الحال بمفهوم المخالفة وان كان التغيير في غير الشرط بأساميها المذكورة وغيرها وفيه بمفهوم المخالفة واما ما في حكم المفهوم والمنطوق فيغير عنه بمفهوم الموافقة كالقياس بقسميه اولى لان حكم حكم المنطوق مثل حرمة التأفيف وحكم المفهوم حرمة الضرب فتوافقا في الحرمة ومفهوم الموافقة الذي ذكره في الكتب هو هنا اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام في المقام يقع في مواضع الاول ان الشرط مطلقا اسما كان كقولك ان كان كذا او فعلا كقولك ان شرط في كذا كان كذا او حرفا كقولك اذا كان كذا هل يفيد مخالفة المفهوم للمنطوق بمعنى ان يكون للمفهوم حكما غير حكم المنطوق فيكون الشرط مفيدا لاحد الحكمين احدهما حكم المنطوق والاخر حكم المفهوم ام لا يفيد حكما اصلا وهو حكم المنطوق خاصة وثمرة الخلاف تظهر في مقامين الاول ان قولك اذا كان الماء قدر كر لم يحسه شئ هل يفيد بمفهوم مخالفته الاول ان يحكم بنجاسة الماء القليل ونحوها من الكثير بالملاقاة ام لا فعلى الاول يثبت بمخالفة القليل ونحوها فيحس الماء القليل بالملاقاة وان كان نظهرا فيه من حيث الامر بالغسل ويحتج بهذا

بالنجاسة والتطهير عملا بهما جميعا ولا يبعد لوجود مثله في تطهير محل الاستجاء والارض لنا على القدم وعلى الثاني فلا يحس فيكون طاهرا ومعلوم انه قبل الثاني اذا عارضه منطوق اخر ومفهوم اخر فعلى المجيب بعني على المعارض والمرجح كسابقه الا دلة المعارضة وعلى العدم فالعدم وحيث علمت ذلك فاعلم ان الاكثر على الاول لان قولك ان فعلت كذا فانت زيد فاكرمه يفيد عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء في العرف كما فرره المصنف وهو الحجة في مثال المقام وموضوعات الاحكام والسيد ره جماعة على الثاني لان هذا القول لا يفيد الا وجوب الاكرام عند المجيء والشرط بمقام السبب للوجود فمفاده ان المجيء سبب لوجوب الاكرام خاصة لان عدم القيد سبب للعدم كما قالوا في القوم مثلا بين ان الظهر سبب للعصر ولا يفيدان عدم سبب للعلة الجواز انتفائها بالارتفاع ونحوه مع انه يصح ان يقال ان اذا طارت حمت فزينك ولا يفيد مفهومه شيئا اذ ليس الشرط هنا الا بمعنى السبب للوجود خاصة وهكذا اصلا بين ان البيع سبب للملكية ولا يفيدان عدم البيع سبب للعدم لجواز الملكية بدون البيع وكذا القول في الطلاق فانه سبب للحرمة مع انه عدمه ليس سببا للعدم وان صح ان يقال اذا طلقت فانت حرمت وح فقولك اذا جاءك زيد فاكرمه لا يفيد الا ان المجيء سبب للاكرام لا ان عدمه سبب العدم لجواز استحقاقه الاكرام لامارة وعلة ونحوها وعلى المنطوبين يتفرع قولهم اذا كان الماء قدر كر لم يحسه شئ فانه على الاول يفيد النجس اذا لم يكن كرا وعلى الثاني على بعد بالمخالفة فضل مفاد المفهوم انتفاء الحكم الثابت بالمنطوق مطلقا ان كان وجوبا فوجوبا وان كان جوازا فجوازا ونحوها من الاحكام الخمسة اي انتفاء الجواز بمعنى ثبوت التنافي عند انتفاء الشرط مثلا قولك اذا جاءك زيد فاكرمه فعلق يفيد عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء او عدم جواز الاكرام بمعنى الاكرام على الاول انتفاء العرف بذلك وقد بين بالتتبع في العرف ايضا فانه يفهم اذا لم يجئ فلا تكرمه كما لا يخفى عند المراجعة اليه فيفيد نفي الجواز ولان الجواز جنس

جنس للوجوب والجواز ونفي الوجوب يفيد نفي الجواز انما يتم لان الفصل لا ينفك عن الجنس كما يذكر في مسئلة نفي الوجوب وبالله انشاء الله تعالى والجواب عن الكل يظهر عن المراجعة الى العرف لانا الاصل في المقام واما ما ذكره السيد ره من كون السبب للوجود خاصة فدفوع بانا نعتبر في العرفيات لو قيل في العرف ان هذا سبب لفلان يفهم ان عدمه سبب للعدم انتهى لان السبب علة وبانتفائها ينتفي المعلول فاجيد واما افادة نفي الوجوب نفي الجواز فعرض عند لانه وان فهم النهي الا انه لرفع الوجوب الثابت اولا ولا يفيد الا الاباحة الا ان يقال ان افادة الاباحة انما هي لفهم العرف وفي العرف لو لم يجئ واكرمه لعله يعد عاصيا ويحق عليه العقاب ويذم عليه فواجب ويمكن ان يقال ان ذلك لو فهم من غير اذن ورخصة وتصرفا في ملك الغير من دون الاذن كما يذم على فعل واقع غير رخصة وهذا من ذاك ولقائل ان يقول انه يحل له في مقام الذم في المقام بانه اشترط عليك في الاكرام المجيء فلم اكرمته بدونه وهذا يفيد نفي الجواز عند انتفاء الشرط فتأمل واما قوله ان الجواز جنس يفيد ان غايته نفي الجواز الحاصل في الوجوب لا الثابت في اصله لو كان الثابت ان المفهوم على يعم الاكثر دون على الاول واحق على الاحق كما صاحب ان المفهوم لنا وعن حدث على حجة الاول انه اذا جعل الشرط علة لثبوت الحكم وعدمه لعدمه فمتى انه اذا وجد الشرط وجد المشروط وان انتفى انتفى مطلقا اذا جعل الكرية شرطا لعدم الانفعال يكون مؤداه انه لا بد في عدم الانفعال من الكرية واذا انتفت الكرية ثبت الانفعال فط لانتفاء شرط عدم الانفعال فيثبت الانفعال لان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط فمتى لم يكن كر ينفعل القليل اي قدر منه كان والجواب الاخير بان العموم والخصوص من صفات الالفاظ وعوارضها والواو منها والمفهوم ليس بلفظ ليتصف بالواو فيه وخاصة نعم لما حكمنا بمخالفة

المفهوم للمنطوق وجب المخالفة في الجملة فيكفي انفعال فرد من القليل لخاسة كما لو تغير وفانه كاف لصدق المخالفة في الجملة ولا يلزم ذلك تغير جميع الافراد وتوقع على القولين انفعال الغالة كما هو لازم القول الاول وعدمه كما هو لازم القول الثاني وغير ذلك من الخلاف يان والله يعلم الى اخر مفهوم الشرط يعني اذا لم يكن الشرط واردا مورد الغالب كما لو قيل فلان يطالبني بمبلغ كذا فان جاء فاعطه اذن المعلوم وجوب اداء الدين مطلقا وعدم توقفه على المجيء وانما يكون قوله فان جاء واردا مورد الغالب من مجيء الرهان لاخذ حقه ومثل ذلك كثير فلا تغفل والله اعلم قوله ع وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الخ اقول الظاهر ان المراد ليس سلب الدلالة العرفية اذ هي لا تكاد يعرضها الانتفاء فضلا على الكبار وانما المراد الدلالة بحسب الحقيقة فان دلالة اللفظ على معنى انما يجب كشفه عن مراد اللافظ وانما اراد المرتضى لان الدلالة عبارة عن الايصال الى مقصود المتكلم فراد السيد ره ان الاسباب بالنظر الى سببيتها مختلف على تباين فتم يكون السبب دايرا مع سببه وجودا وعدما نفيا واثباتا بحيث يحصل من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وتم يكون السبب دايرا مع سببه وجودا خاصة كما مثل بحكاية الشاهدين وباقي من الامثلة على ذلك انتهى وتوضيح من جملة ذلك ان اكثر ما جعل الكرية شرطا لعدم الانفعال واتى باداة الشرط ولازم الشرطية وان كان عدم التخلف الا انه لما كان غالبا بحيث لا يحكم وعدمها عدم انفعال القليل ذي المادة نحو البئر والعين والقليل المتصل بالكر والجاري ونحوها لم يرد حكم المفهوم عند الاتيان بالشرطية لان لازم حكم المفهوم التجاسة عند عدم الكرية والتخلف فيه نادر فلا يكون مرادا حكم المفهوم وحيث لم يرده لم يكن الشرط والاعلى انتفاء المشروط وان انتفى شرطه مع ثبوت الشرطية بالنقض نظهر من هنا عدم الملازمة بين

المحققة وان ثبت الدلالة العرفية وابقاء على مذهب السيد ان الاصل في الاحوال
المحققة وقد استعمل الشرطية في الكلية والشهادة على ما ذكره وغيرها وارد بذلك
الدور ان ثبوتا لانه لا ينفي المشروط بانتفائه وان وجد قسم ينفي ذلك ويكون
حقيقة ايضا لانه على مذهب السيد يكون مشتركا لفظيا بالنظر الى الاستعمال فيه
فلا يدل الشرط بمجرده على انتفاء المشروط بانتفائه الا بدليل من خارج كما يعم
العموم قوله لان مفهوم احدهما اه اى ان عدم الانفعال مع انفعال الكر مثلا
لا ينفي الا بانتفاء غيرها من الشروط وابقاء حيث انه اذا انتفى جميع الشروط
من المادة والاتصال بالكر وغيرها ومنها الكرية انتفى عدم الانفعال المفهوم
من احدى الشروط فيثبت الانفعال بانعدام جملة الشروط فتدبر وتأمل جيدا
قوله واختلفوا في اقتضاء التعليق اه اقول اختلف العلماء في حجية مفهوم
الوصف وانه هل للتعليق عليه مفهوم يفيد نفي الحكم عما عدا محل الوصف فيكون
المستفاد من التعليق حكمين للمنطوق بعدا اتفاقهم اثباتا وللمفهوم نفيا
ام لا بل يفيد حكما واحدا وهو حكم المنطوق بعد اتفاقهم على ان التعليق
على الوصف مشعر بالعلية فقيل لا وعليه الاكثر وقيل نعم وعليه اخى مشائنا
اذا قيل المؤمن يحيى الاكرام او العالم اكرم او اكرم المؤمن او العالم
فعل يفيد نفي وجوب الاكرام عن غير محل الوصف فيثبت حكمان ام ويقتصر
عليه مثل قوله في الغنم السائمة زكوة فينتفي عن المعلوفة على الاول ويبقى
محتملا للنفي والاثبات واقعا على الثاني فان اردت عموما وجوب الزكوة في الغنم
يختص بالسائمة على الاول ويطلق الوجوب على الثاني اذا عرفت هذا فالوجوب
في المعلوفة يعارض المفهوم فرجح الى الترجيح فان وجدت وثانيا وبالتخيير في العمل
وان فرجح احدهما بنى على الراجح وان انتفت قدم المنطوق لانه اقوى دلالة فيتبع

بيانه

ما بين من انتفاء الثمرة في النزاع للاتفاق على توقف الحكم على الدليل على المعلوفة وعدم من
قال بالحجية نفي الحكم للمفهوم ومن نفاها انتفاء لعدم الدليل على المعلوفة وعدم الدليل ليل
على العدم فالاتفاق حاصل على النفي في المعلوفة فلا ثمرة في الخلاف وذلك لما عرفت من الثمرة
مع ان مبنى الحجية ينفي الوجوب في المعلوفة بالدلالة البراءة وبينهما بينونة بالعموم وهو فرع
الحجية فهو ثمرة اخرى ايضا استدل الاكثرون بان في العرف اذا قيل المؤمن او العالم يستحق
الاكرام لا يفهم النفي عن غيرهما وابقاء فان اثبات الشئ لا ينفي ما عداه ولا صالة عدم
تعدد الحكم ولان تعليقه على الوصف كتعليقه على اللقب فكما لا حجية فيه فكذا في الوصف لاتحاد
المقتضى والمانع وارجح الاخرون بامرين الاول فهم العرف فانه اذا قيل اعتق رقبة مؤمنة
او اسئر الغنم السائمين او الزمان الحلو او الحامض او الفاسق يجتنب الاهانة افاد التخصيص
قطعا فكذا في الغنم السائمة والثاني ان التعليق عليه ليس الا لفائدة وليست الا نفي
لانه اظهر الفوائد والجواب عن الاول المنع لامع القرينة كما هي الغالب في الامثلة المذكورة
وابقاء من الجانبين ان افادة التخصيص انما هي لعموم وجود الرخصة فيغيرها ومن هنا وجد
امر اخر في غير محل الوصف ليعمل بالامرين من غير فهم التعارض وعن الثاني النقض
بمفهوم اللقب وحيث عرفت ان ثمرة الخلاف في حجية مفهوم الصفة انما تظهر في مقام
التعارض لما علمت من ان مع عدم التعارض يقتصر على حكم المنطوق ولا يتعدى اتفاقا
فالقول بمفهوم القيد واعتباره في بعض موارد الوصف كما في اعتق رقبة مؤمنة
انما جاء من قبل ان الاجماع قد دل على وجوب عتق واحد دون عتقين فوجها
حمل المطلق على المقيد وقيل بحجية مفهوم القيد واعتباره بيانه ان الشارع اذا امر
بعتق رقبة مطلقة ثم امر بعتق رقبة مؤمنة فمقتضى عدم حجية مفهوم الوصف وجوب
عتقين مطلق ومقيد بالمؤمن لانهما امران قد وجدا في الشريعة والاصل في كل منهما
الحجية يجب العمل بمقتضى كل منهما الا ان الاجماع دل على عدم وجوب عتقين فلا

فلا بد وان عمل بالمقيد لزم منه العمل بالمطلق ايضا لان المقيد فرد من المطلق وهو بيان
واعمال الدليلين خير من اطراح احدهما بل متعين بملاحظة حجية كل منهما فمن هنا يعرف
الوصف المقيد وفي بكونه مفهوم قيد وفهم العرف ايضا فان من قال اسئر الغنم قال
اسئر الحاسيا يكون امرا بامرين متغايرين ويجب في العرف والعادة العمل بكل منهما
الا ان مع معرفة عدم ارادة سئر وتحيين من اماره خارجية يحمل المقيد كما شاع في المطلق
ومن ارادته فيه يحمل المطلق على المقيد ويحمل مفهوم قيد بل لاحظ الاماره الخارجية
ولولاها لالتزم بتكليفين وعمل بالامرين واما على تقدير حجية مفهوم الوصف يحمل
كل وصف مقيد وبنى على التعارض من غير توقف على وجود اماره خارجية تشهد
عن وجوه المكلف به ولما علمت من عدم حجية مفهوم الصفة فلا يكون الوصف قيد
الا اذا دل الدليل على الوصفية فيخرج احد المتعارضين على الاخر كما مر بيانه ومن هنا
يعلم الفرق بين مفهوم القيد والوصف فلا تغفل هذا وربما يعرف الوصف المفيد
الاحوال ذي ايقاء بعونه القرينة اذا الاشعار في نفسه حاصل وبادنى قرينة تنضم
اليه تبلغ مرتبة الحجية اذ ليس هو بمثابة غيره كان يقال من زكوة الغنم مطلقا وعلى
العموم فيجاب بان في السائمة منه زكوة اذا العدول عن حكم العموم المسؤل عنه الى الخصوص
مع قضاء العادة بالاعتبار والحكمة مطابقة الجواب للسؤال قرينة توجب الاحراز
سيما واذا انضف الى الاشعار فيفيد التخصيص وهكذا اذا قيل من يحيى الاكرام
فبين المؤمن او العالم واما اذا قيل ابتداء من دون سؤال في السائمة زكوة
ونحوه ففيه الخلاف وعلى التنزل لا يفيد التخصيص كما عرفت ومن ذلك قولهم الحياد
في الحيوان ثلثة ايام للمشتري بعد قولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا فان البيان
يقتضي الاحوال في التخصيص منضما الى الاشعار فان قوله في الحيوان كالنص الاحراز
والتخصيص كعموم ثلثة ايام كذلك قوله للمشتري يقتضي ان يكون للاحراز ايضا

بيانا

التخصيص في الحكم بخلاف التخصيص في الحكم فان الوجوب الى غاية داخل في الصيام لا
قيل ثم لغوله تعالى الى الليل لاقتضى وقيل لا عليه لانه لغوله تعالى واتموا الصيام
الى الليل وقيل بالتوقف لتعارض الادلة وقيل ان كانت من جنس الصيام فلغاية
والا فلا وقيل ان لم يتميز عن المغيا فلغاية كالموفق والكعب ويمكن ترجيح العدم
بان العشرة الثابت هو الثبوت الى الغاية واما فيما فلم يثبت والاصل العدم و
البراءة ويمكن ترجيح الثبوت باستصحاب الحكم الى ان يتحقق الزوال ولا يتعين
الا فيما بعد الغاية ولا سيما استغال الذمة بيقين البراءة اليقينية ولا تحصل
الا بذلك تذنيب قوله ره فلنا راى وضعه اقول القياس في اللغة ثم سيما واذا كانت
مع القارن اتفاقا من المسلمين فان قوله واتموا الصيام الى الليل يفيد انتهاء
الحكم وهو الوجوب الى الليل بخلافه في الشائعة ذكوة فانه لا يفيد تخصيص الحكم
وانما يفيد تخصيص موضوع بالذكر تذنيب قوله ره قال الكركي منها آه اقول الشرط
بالنسبة الى الواجب على ضربين وجودية وعدمية فالاول كطهارة الثوب
والبدن والبدن للصلوة والوضوء والثاني كالاستطاعة في الحج والمبلوغ
والعقل والقدرة وقد تقدم مفصلا وعلى التقديرين فالامر والمامور
اما عالمان بانتفاء الشرط او جاهلان او الاول عالم دون الثاني او العكس
فالصور ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين في الاربعة وتسقط الاربعة بالنظر
الى المقدمة الوجودية للاتفاق على جواز الامر وان انتفت فبقي الاربعة
بالنظر الى المقدمة الوجودية وتسقط منها ثلثة علمها بالانتفاء وجهلها به مع
المامور مع جهل الامر للاتفاق على المنع في الاول والجواز في الاخيرين والكلام
انما هو في الرابع فانه هو وهو عكس الاخير اي مع علم الامر وجهل المامور
لانه محط الخلاف قيل وتظهر ثمرة الخلاف في هذه الصورة فيمن افطر ثم

حاض او جن او اغمي عليه او طرء سفر حتى مضى فعلى تقدير عدم جواز الامر في
الواقع لعدم الامر بانتفاء الشرط وهو القدرة او حصول المانع لا كفارة لانها التكفير
الذنب وهو مرفوع العصيان وذلك لم يكن واقع باعتقاد الزنا ثم بان امراته تحل لحل
اجماعا بل عدم العقاب وانما يثبت فضل الذنب ولا يعاقب عليه خاصة وعلى تقدير
جواز الامر كما عليه الاشاعرة يتجه الكفارة لثبوت العصيان والمخالفة وفيه
نظر من وجوه الاول منع عدم الذنب لتعلق الامر والتكليف في الظاهر بالصوم
اجماعا فجاز ان يترتب عليه الكفارة لصدق قوله من افطر فعليه الكفارة والا
الشرعية انما تتبع الموضوعات اللغوية والحرفية وسيما ان التكليف والحكم لا يتبع
ولا يتعلق بما في الواقع كما برهن في محله ومن هنا يجرم الافطار على من يسافر حيث
لم يبلغ حد الترخص وان كان في زعمه عدم التكليف بالصوم في الواقع فليس / الا
للامر بالصوم في الصوم في الظاهر مع احتمال طرو المانع من السفر ولذا انعقد
الاكل في المقام وجب الكفارة الثاني جواز ان يكون الكفارة لهتك حرمة
الشرعية والجرئ على المخالفة ولذا استحب للمفطرين المتعمدين الصائمين في الادلة
والفضلة الاكل وعدم الظاهر بفطرها للشهر المبارك وصيامه الثالث ان المكلف
به والمعتبر هو ظن التكليف لعدم العلم بالتكليف في الواقع ولو لا لم يثبت التكليف
في مقام فلم يكن قصد الوجوب والقربة في جميع العبادات الا بحسب ان مورد المكلف
في اثناء العبادة او حصول مانع يمنع عنها لم يعلم الوجوب لينوى وهو خلاف
الاجماع بل على المشهور يجب قصد الوجه ومن هنا يتوجه في المتيمم انه لو فعل ما يخالف
المظنون وظن المكلف نفس عباده فان انكشف مخالفة الواقع وخطائه
في ظنه فذيل الرابع منع ان الكفارة تتوقف على الذنب ثبوتا في قتل الخطا انما هي
في ذنوب لا تحصى فاسقط الكفارة من الطرفين بل نقول انما مرتبن حيث كانا

يشبع الرابع بما ورد الخامس جواز نيتها على الامر الاختياري وجواز كون
بالصوم مع انتفاء شرطه في الواقع اختيارا تذنيب ملخا اذ لعرفت ذلك كله فنقول
ان الامر على ضربين حقيقي وهو ما لا يجامعه الاتيان بالمقصود والمراد منه
والمعتبر لدى الاشاعرة الى التكليف بما لا يطاق الاختياري او جهر المصلحة فان يريد
الاول فالمنع عدم الجواز كما عليه الامامية والمعتزلة لادائه الى التكليف بما لا يطاق
ومنافاته عقلي والاشاعرة على جوازه لقبحهم القبح العقلي وان نفوه سمعا لقوله
سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها الا ان الادلة السمعية لما كانت تقبل
التخصيص لجاز وها هنا الامر وان علم الامر بالمنع مع العلم بامتناع الوقوع وفيه
منع لانه امر ولا نم نخ وعين الامتناع لم يكن مامورا بل كان منهيا والمعتبر
في النهي حضور وقت العمل وقد حضر بيقا وقد شرع في الفعل في المقام من باب
النسخ ولم ينكره الاشاعرة فيتن فيه ما يأتي في النسخ وقد عاينت انه من باب يحوا
الله ما يشاء ويثبت فيقول هنا انتهى الحي المامور به بعد الاشتغال بحيث
يتوجه الحال المنتهي لم يكن مامورا حكمن امتثاله فيكون الامر بالشيء مع انتفاء
شرطه جائزا اذا علم الامر وقوع الامر والا يجاب الا ان يكون لا علام المخبر
بعدم زمانه ومقامه ويكون انتفاء الشرط كانتفاء من انتفاء الامر ايضا فتبصر
ولما حمل الامر على الاختيار فنبا الايلام على مقامه والقول بتوجه عظيم لادائه
وقوع الامر به حقيقة الا ان يكون لا علام المخبر بعدم زمانه ومقامه ثم وان
اريد الثاني فلا نزاع فيه بل ربما يظهر من بعض ادلتهم وهو الدليل الرابع
ذلك فيعود النزاع لفظيا قوله ره لا يجيئ الى صحة آه اقول وذلك لاطلاق
هم الشرط في موضع النزاع مع ان الخلاف ليس لا في شرط الوجوب لا في شرط
الوجود فيفهم من اطلاقهم وقوع الخلاف في جواز الامر بالشيء مع علم الامر
بانتفاء

للفعل وعبر عنها بالقوة الكاسبة والجاب انما من شرايط الوجود ولا الوجوب بمعنى
البحث انتفاء شرط الوجوب واما وجوب الفعل معها وامتناعه بدونها فباب على عدم تخلف
المعلول عن علته فوجوب وامتناع بالاختيار ولا ينافي الاختيار كما برهن في محله فرايج
قال الجبا لا يجعل طاب ثراه انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المسئول وهو الاشعري
غير قايل بها الزاما للخصم وهم المعتزلة والامامية لانهم سيكرون اسناد افعال العباد
اليه سبحانه اشهى اقول ان ارادتهم ينفون اصل الارادة للكلف فضلا عن وجه كيف وهم
يقولون بانها الكاسبة للفعل كما عرفت ولذا ارادتهم ينفون شيء للكلف بل يجعلون
من جملة الافعال المسئول اليه سبحانه فيرسل يدايقهم لانهم يجعلونها من صفات
المكلف ويثبتونها للكلف والحق انما يجعلون غيرها من افعال المكلف مستندا اليه
ثم ويلجئون فيها يجعلون غيرها من افعال المكلف مستندا الارادة من شرايط ايجاد
الله تم الفعل عقيبها من غير ان يكون لها تاثير في صدور الفعل بل يجعلونها
من المقارنات للفعل فلاحظ البحث المحولة بجده كذلك قوله ره لم يعلم احدا اقول
هذا مبني على عدم العلم وذلك لان التكليف مشروط بحصول العلم ولا يحصل
الا بالبناء على ثبوت التكليف مطلقا مع وجوده شرطه والواقع او انتفائه كذلك والا لقبح
الجواز بانتفاء شرطه كما عليه الامامية فلا يحصل العلم لامكان انتفاء شرطه في كل
تكليف يرد عليه فلا يحصل العلم في جملة التكاليف بالتكليف بها واقعا والجاب
مع اشتراط العلم بل المعتبر هو الظن كما قرر ونظيره في الاحكام ايقن غير عزيز كما
في الانساب والاموال والفروج والظن في القبلة وغيرها وليكن هذا من
ذلك سيما وبعد الاجماع من المسلمين كافة على وجوب السفر وهو لا يعني اقول
لا يتم مطلقا ولا اجماع على شرطها بالعلم ولا دليل ايقن عزيز عليه فلا اعتداد به قوله ره
لا يتم اه اقول لما فرض عدم امكان العلم بالتكليف فالفضل قد فرض امكان العلم

بالتكليف قبل

والاداء

على انه كما يجب التحرز عن الضرر المعلوم كذا يجب التحرز عن الضرر المظنون عقلا
وشرعا فمن ظن البناء على صفات التكليف فمن ظن التكليف في الواقع فيحصل الظن
بوثوب الضرر على تركه وهو العقاب فيجب التحرز عن الترك لئلا يترتب عليه
الضرر المظنون قوله ره ان يحرم البيع قال الجبا لا يجعل طاب ثراه في القاموس اخذه
فلان منتبا للمفعول مات واخذ منه المنية اخذته فاسبع فاعل والمفعول محذوف
انتهى اقول وربما يستشكل بان يحرم بالمبنى للمفعول ان اعتبر لا زما بالمعنى
يموت ويهلك فلا مفعول بان يكون المراد ان يهلك السبع لحوف وان
اعتبر متعديا كما هو اخذ منه المنية فصحيح حذوف المفعول بان يكون المراد ان يهلك
السبع لدى المشاهدة لا انه يناف قوله قبل ان يصل اليه لان الاهلاك قبل
الوصول لا معنى له والجاب ارادة المعنى الثاني وهو اعتبار المعنى المعروف
فيكون له مجذوفا واما المناقشة فنشوء من جعل قبل ظرفا للكل ليلزمه فيكون المعنى
ان المشاهد للسبع مع تجويزه ان يهلك السبع لدليل قبل ان يصل اليه الضرر منه
فينتفي المحل وتنتفي وثوق قوله ره بنية الفرض اه عدم الاجماع متعذر على وجوب
الشروع بنية الفرض ولو لا حصول العلم بالتكليف لم يكن لنية الفرض الجمع
عليها وجه والجاب المقرر بان الاجماع على الشروع بنية الفرض لا يدل على
العلم بالتكليف لجواز الاكتفاء بالظن والاجماع لا ينافيه قطعا وظهر من كلام
السيد ره انه حيث يعتبر العلم يقوم الظن مقامه وما نحن فيه متعذر ولا
يخفى ان الاستناد الى الاجماع لاثبات العلم بالتكليف لا يخفى بشاعته اللهم
الا ان يكون ارادة ان الاجماع القطعي يوجب العلم بالوجوب والشروع وان جاز
عدم التكليف في الواقع او معناه ح وجوب العمل بظن التكليف يقينا وان
جاز التخلف في الواقع كما في غير المقام مثل وجوب العمل بالظن في الصلوة ولا

والاداء

والا لاداء جاز التخلف لان العلم بالتكليف بهذا الظن حاصل في الواقع ونفس الامر
فمن هنا يجوز لناد عوى العلم بالتكليف الواقعي وان كان هو الظن فيندفع كلام الفحص
بوجوب حصول العلم ولا يحصل الا بما عرف لما عرفت من وقوع الاجماع على العمل بظن التكليف
وهو مفيد للعلم فالعلم حاصل بالتكليف وهذا الذي اجالي والتخصيص ما ذكرنا ولا ينبغي
ان يتامل فيما ذكرنا من ان التكليف الواقعي لما لا يضل التخلف والظن بالتكليف يقاربه فانتبه
لما ذكرنا وكشف عن ذلك العين ولذا يقال الظن بالتكليف فليس هذا الظن مبينا ولا بد له
ومن هنا يجوز التخلف بطرو المانع في اثناء العمل فيعلم عدم التكليف في الواقع ونترتب منه عفي
عنه ومن الدور قوله ره والدليل عليه قوله تعالى الخ اقول فيه منع اذ ليس معنى المنذرين
شيء الا بيان به بالبديهة فان المكلفين يعدون الوسل في شرايعهم من غير ان يأتوا بها
وايضا فان الشارع في المامور به يصح ان يقال انه مصدق لدليل امامر وايضا فان اركتب
الشاول مع المعارضة في لفظ المنذرين اولى من ارتكابه في مواضع متعددة منها التبع
والجوع والعراء وغيرها من الاثار والمقدمات المفوتة فالاجتهاد اذا علا حظتها يتبين
جليا سقوط الامر بالتبع المعنى هذا مع ما في تاويل المنذر من البعد والمسافرة الشواهد
قوله ره لجواز العادة الخ اقول لا يخفى انه لو كان علما بان المامور به هو المقدمة ان
فلا وجه للجوع بمجرد هذا الاحتمال البعيد فانا نجد من انفسنا انا لو امرنا بالمقدمة
حاضرة ونوانى اعدنا عدم وقوع ذي المقدمة لم نجتمع جزما وان لم يكن عالما بفي للفحص
على تجد من عدم علمه بالتكليف قوله ره عاطف اه اقول فيه بعد سديدا ذ الفداء من الضرر
والظن الخطاء غير معمول سيما وان يكون الظان ابو هريرة والمفدى هو الله تعالى عظيما
لعدم تحقق الفداء من الظن سيما وان يكون خطاء ان قلت وفدياه مراده المامور
بوجوبه والضمير راجع اليه لا الى الظن لعدم معنى لوفد وفديا ظنه فتدبر قوله ره لم يكن
قادرا بها اه اقول لا يخفى انه لم يبن مقدمة لم يأت بها اذ الباقي انما كان هو الاتيان

ولو سلم فاذا لم يكن مأمورا بالجائز لم يجز الفعل وعنها هذا مع ما ورد من ان الذبح العظيم هو ذبح الحسين ع ولا وجه لان يجعل ذبحهم فداء للظن للفداء او المضمات الغير المأمور فتنبه قوله الاقرب عندي الخ اقول يرد عليه ما تقدم من ان مدار هذا الاصل وجوب الفصد وعدمه في التسمين كما عليه الشيعة اذا قلنا بان فسخ الوجوب يوجب فسخ الجواز ايضا وجواز الاقدام في التسمين كما عليه المخالف حيث بقي ببقاء الجواز بيان ذلك انه سبحانه قال لا اجناح عليكم ان تقصروا في التسلوق ولم يقل افعلوا الا انه لما كان فسخا الوجوب الاتمام عما يتضمن الثابت بالاصل قبل سرعة القصر فان قلنا ببقاء الجواز حال الاتمام كما هو الخلاف والا كان جواز الاتمام عما يأتي من بحوز الشارع وبرخصته ببقاء الجواز ايضا فالعبادة الجائزة غير معهودة فلا يصح بالجزم كونه مرخصا بوجوده والمتأمل ان يقول على تقدير بقاء الجواز ايضا فالعبادة الجائزة غير معهودة في الشريعة لانا نقطع بها بالوجدان اتفاقا لانه يشترط فيما قصد القربة لا يقال ان القائل ببقاء الجواز يمكنه دعوى بقاء الطلب ايضا فان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك فجاز رجوع الفسخ الى المنع من الترك خاصة بل هو المتيقن كما يأتي فلت يأتي ان ذلك انما يتجه حيث كان بلفظ فسخت الوجوب ومعه ايضا لا يمكن الرجوع الى المنع من الترك خاصة ومن هنا كان سبب ايضا فان الظاهر من الحتم بقاء الجواز خاصة ومن هنا اللزوم كون الاذن في الترك فضلا كما يشير اليه المصرح في قوله والقول بانتقام الاذن في الترك آه وايضا يذكر المصرح ع ان القول ببقاء الندب مما لم يذهب اليه احد وان كان الوليد المسبوع ببقاء الجواز مقتضيا له ايضا ثم نقول ان اللازم من ذلك استحباب الاتمام والاصل يقتضي وجوب ولو تخييرا للاجماع على وجوب الصلوة فيتي استحباب وجوب الاتمام بالمنع من القصر اجماعا كما ذكره هنا والتحقيق في المقام مرفع الجواز بفسخ الوجوب لما ذكرنا المهم من انه جنس لا يدخل في الوجود الا بالفصول ومن الرجحان والمنع من الترك والاذن

فيه او مرجحية الفعل معه ومن الاذن في الترك كما في الاحكام الاربعة وايضا فان الوجوب بدون الجواز ليس وجوبا لانه لا يتضمن وجوب لا يكون جائزا فالاذن من رفع الوجوب رفعه ايضا والا لم يكن رفعا للوجوب كما ان الناسي لا يتضمن ولا يتضمن في الخارج بدون الحيوانية وان ارجعنا المنع من الترك خاصة فكذلك ايضا لان المنع من الترك لا يتضمن في الخارج بدون الجواز فان رفع المنع من الترك رفع لجوازه ايضا والا لم يكن رفعا للمنع من الترك ثم كيف يمكن دعوى بقاء الجواز بقسميه خاصة بدون القيد والمنسوخ فان الوجوب كما عرفت لا يتصور ولا يتحقق الا بالجواز كما ان كلا من المندوب والمكروه والمباح لا يتصور ولا يتحقق بدونه اذ بدون الجواز لا يكون واجبا ولا مسنونا ولا مكروها ولا مباحا وذلك واضح غير خفي جدا الا ترى انه لو امر المولى بايان انسان فنسخ الوجوب فهل يصح والمأمور ان يأتي بجامع بقاء الجنس وهو نفس الحيوانية اذ يتسامح من المجامعين ويسقط قطعا وغيرا الى الخيل وايضا فان الانسان المنسوخ جوازه مخصوص فنسخ فلا بد ان ينسخ الحيوانية لان الانسان بدون الحيوانية لا يكون انسانا قطعا فتدبر وتأمل وايضا فان الجواز جنس والرجحان فصل بعيد والمنع من الترك فصل قريب وقد تقرر في مظانه ان الجنس والفصل وجد كل منهما عين وجود الاخر والخارج نعم التركيب والتعدد انما يكون في طرف التحليل كالاجزاء الخارجية فتدبر جيدا وايضا يتسامح ببقاء الجواز بابقاء بعض ما ان المتيقن زواله ونسخ هو المنع من الترك ليس الا وغيره انه مشروط ببقاء الموضوع وقد عرفت فيما سلف عدم بقاء الجواز خاصة وعدم تعلق النسخ بما عدا خاصة وايضا فان الاستصحاب لا يتوجه الا في الامور الخارجية كالجواهر والاعراض والبدن والاثاث والشعر ونحو هذا وكلا يتوجه الى الامور العقلية او الخارجية الغير المستقلة التي لا يتسامح الوهم

لو امر بايتان انسان فلم يعبه واصاب حجرا لا يجوز الاتيان به معتذرا بان الانسان جسم وحيث تعذر وجب الاتيان بالممكن استصحابا وغيره هذا لو امر بالاتيان بزيد فلم يعبه واصاب عمرا لاشتراك في الجسمية وغيرها او اصاب يده او عصا امنه مذبوحا والحال يعلم وبالجملة في المتروك ايضا المعارضة باستصحاب عدم عروض الفصل المشخص ايضا ومن المعلوم ان الجنس لا يقوم ولا يوجد الا بفصل وهذا واضح ايضا لا بين ان القول بعدم بقاء الجواز هنا يأتي القول بان النهي الوارد لنفي الوجوب وغيره يفيد الاباحة والجواز لانا نقول ان الزوال على الجواز الثابت في الوجوب والمرتفع واضح قوله والقول بانتقام الاذن في الترك آه اقول فيه انه يلزم منه هنا ان يكون الاحكام الشرعية ستة لا خمسة لان الجواز مع الاذن في الترك ليس بحكم بسيط بل هو جنس للمستحب والمباح والمكروه ففصل الاول هو الرجحان والثاني التسوية وعدم الرجحان امم والثالث المرجوحية وقوله رفع المنع عن الترك يقتضي زوال الجواز حيث لا يمنع عن ترك الشيء الا مع جواز النيابة ومع عدم الجواز والتجدد عنه لا يكون منافيا لترك بل يكون منافيا للفعل وهو واضح وفي قوله المنع عن الترك يستلزم زوال الجواز حينئذ لا محالة ممنوع قوله المنع عن الترك وان كان يقتضيه الاذن في الترك بناء على ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لكنه لا يلزم ارتفاع النقيضين الا ان الاذن في الترك ثم المباح والمكروه والمستحب والحرام فلا بد من ان يقيد بامر ها فيرجع الى الحكم الاصلي الثابت استصحابا كما لو كان المانع عنه لم يكن الا المنع من الترك فحاصل ان المانع عاد المعلوم ورجع الى الثابت باعتبار الجواز لا بقوى القيود قوله رفع احد النقيضين الخ اقول بيانه ان الجواز قد ثبت بيقين ورفع عنه بالجواز لان النسخ بالمنع من الترك خاصة فلا يرفع زوال الجواز يقينا فيبقى على يقينه ايضا كما هو مقتضى الاستصحاب وفيه ما مر على انا نقول المنع من الترك يستلزم الجواز اذ لا

يصح

يصح هو بدون الجواز قطعا قوله فحينئذ نقول انه اذا لا منع من الترك فيما لم يجز يأتي تأمل قوله الذي هو حجته آه اقول لا يخفى انه على تقدير تعلق النسخ برفع المنع من الترك خاصة ينتفي الجواز ايضا اذ لا يتحقق المنع من الترك بدون الجواز غير معقول جدا اذ الشيء الغير الجائز كيف يمنع من تركه كما عرفت فلا بد فيما يمنع من تركه ان يكون جائزا قطعا قوله يطلب من مواضعه اقول انه محل تأمل بل ان يكون معلولي علة واحدة فزوال احد المعلولين وهو الفصل باعتبار المنع يوجب زوال علة الاخر ايضا والا لزم تخلف المعلول عن علته وهو باطل فيزول المعلول الاخر ايضا فتغير عدم تخلف المعلول عن علته وقد نبه المصرح على مثل هذا في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فراجع وتنبه قوله لينون الاذن فيه الخ اقول هذا بحسب الاصل والحكم السابق فضل النسخ من ان الشيء اذا لم يكن ممنوعا يكون مأذونا في فعله يجب الاباحة الا بينة ومن المعلوم ان الاذن الاصلي لو كان فضلا لم يتقدم بجنس ايضا من غير جانبه الى هذا الجنس فان المباح ايضا جنس وان قلنا بان الاذن في الفعل مع الجواز خلاف الاباحة فمع ما فيه مما تقدم من لزوم تأسيس الاحكام وغيره نقول هذا الاذن يجب الاصل ايضا كان منقوما بجنس اذ لا فصل من غير جنس قطعا كما لعكس فكيف يتقوم بجنس اخر ايضا قوله قيد الندب الخ اقول لان الاذن في الفعل جنس والرجحان فصل قريب للندب على عكس الوجوب لا نه فصل بعيد نعم الاذن في الترك الذي هما فصلان في الندب قريبا وبعيدا تحلت قيود الندب لانا لا نعني بالندب سوى ذلك تدبر قوله وما يجب الانتهاء عنه الخ قيل اقول يمكن المناقشة فيه بان ما يجب الانتهاء عنه مثل المكروه ايضا اقول فيه ان سلم المكروه يتوقف على كون النهي حقيقة في المكروه ايضا وهو ما ابين بحكم المتبادر كون النهي حقيقة في الحرمة ثبت كونه

في الكراهة فجاز الاولوية من الاشتراك واعلم انه عدم نفوذ الوضع وغيرها وان لم يدل عليه
ة اذا ما اورده من الادلة انما يقتضي اثبات الحقيقة في الحرمة وذلك لا ينافي الحقيقة في
غيرها ولكنه يرد لمثله اكتفى في نفي الحقيقة في غير الحرمة بالظهور وايقم فان الاشتراك بين
المكروه يطرين الكراهة اي العمل يقتضي الكراهة لان مقتضاها عدم وجوب اي العمل
يقتضي كراهته واعتبار انه مكروه لو كان واجب الترك منه بخلاف مقتضى الكراهة
لان مقتضاها عدم وجوب الترك في جواز الفعل وما مودى شائه الى غير مرتبط
قوله ع الى انه هو الكف عن الفعل الخ اقول لا يخفى ان النهي طلب للترك والحال ان
النهي عنه ترك فطلب ترك الترك يكون مؤديا الى عدام المعدوم واعتذاله
ثم فيكون المرجع الى عدم ايجاده بالكف عنه المراد لاستمرار العدم اذ استمرار العدم
لا يكون الا بالكف اذ لولا الكف لا وجد فلا يمتنع بالكف ايقم استمرار على العدم بالنسبة
الى كل جزء من الزمان وتفرقة المتهم فيما بأتي ما فيه قوله ع وقال في النهاية آه اقول
وتما بين ان الفائدة بين الامرين الاول يستلزم الثاني لان الكف ترك استمرار
زايد وهو الكف لا وجود بخلاف الثاني لان المكلف قد يترك ولا يخطر بباله
الكف وفيه ان الخطور بالبال ليس بشرط في الترك لان قد يترك الفعل لاحد الشهوة
والوغبة فيه مع خلوه بباله لعدم الذهول عنه فيخرج تارك هكذا وليس بكاف عنه في
العرف وان اريد انه يخرج الترك مع الغفلة عن الفعل وعن ايجاده ولو لا يخطر الكف
كذلك فلا ذلك يكون غاية التكليفين تاركين للحرمان وان كانوا اذا طلبين نهما للاشتغال
بغيرها ولا ففيه انه غير مستقيم ظاهرا لان من البين والمبرهن عدم توجه التكليف
الى الغافل وذلك لان الغافل لا يكون مطلوبا منه امر سواء كان فعلا او تركا اذ يتوجه
اليه النهي فيبحث عن المراد عند ترجح والذي يخطر في البال للفرقة ان الكف يستلزم الشهوة
والوغبة بخلاف الترك مع انتفائها فاعتبار التمكن والقدرة والشعور وذلك لما

عرف

عرف من عدم توجه التكليف الى الغافل وغير القادر فالنهي بأي معنى يكون لا يتوجه اليهما
فح يكون مراد الاكثر ان من لا يكون راغبا في الفعل وكان قاصدا لاتيانه لعدم الشهوة و
الداعي لا يتوجه اليه النهي لانه ح يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو مستحيل فيخيل صدوره
من الحكيم فضلا من الشارع ومن هنا لو علم الطبيب بعدم رغبة المريض في بعض مضاره
من الماكولات ونحوها لم يمنعه عنه جدا وانما يمنعه ويتوجه رغبة المريض فيه اذا كان قادرا
عليه الا انه يلزم على هذا التقرير ان لا يكون النهي موجها الى الارادة ولا شهوة ولا رغبة
له في الحرمان فاذا علم عدم ارادته وان كان يتوجه اذا اراد فعله واذا كان غير راغب
وشهوة كسمع الغناء اذا كان تكره بلا رغبة في الاستماع بل بمجرد عدم الاعتناء به كالناظر
الى امرأة فيتجه كونه النظر بحيث ينفر منه ومثل ذلك ايقم من اشتغل بشغل في موضع
معين فيرى بأكمل الاصوات من غير رغبة في الاستماع وارادة له بل هو مريد لشغله والا
ذلك الشغل لما كان يجلس في ذلك المجلس ونحو ذلك لا يجب عليه الكف ولا يكون
الفعل بالنسبة اليه منهيا عنه ولا يخ من بعد وان كان ليس بذلك البعيد الا فضاء
ظاهر الدليل لكون مبنى الكف اذ فد عرفت المخطا والعرف في ان يكون مرادهم
عدم حصول الامتثال من التارك الغافل للترك المجرد بناء على اعتبار الكف في
النهي وليس بحاصل مع الغفلة كما مر او مبنى الترك حصول الامتثال بالترك المجرد
كما مثلوا به واردوه من النهي والحال على هذا الفرض بعيد جدا بل متعذر بعد انتفاء
الفريقين على عدم توجه النهي بل طلب الكف الى الغافل وح فلا معنى لاعتبار
الترك في النهي وحصوله من الغافل بعد عدم تعلقه بالغافل فلا بد وان يكون
متعلقا بمن لا يكون ذاهلا وغافلا عن الفعل بل يكون متعلقا له وقادرا عليه ليتوجه
اليه النهي ومن هنا وردت القدرة في اعتبار الترك ايقم فلو كان القدرة بان الترك مقدور
جوابا لا يحتاج ما فيه والقدرة في اعتبار الترك ايقم فلو كان القدرة نظرية في الغافل

فعلوم ان الغافل لغفلته غير قادر على الترك ومن هنا لا يتوجه اليه التكليف لسلب
القدرة وهذا لم يكن ثمرة الخلاف نظرا لان المريد الراغب في الفعل او المريد الغير
الراغب فيه كما عرفت لم يتجه منه الكف والذي لا رغبة له ولا ارادة له لا يتهيأ
منه الكف بل يكون التارك منه نفس الترك ومجرده فنقول ان ذلك فلن فد يعرض
المصوم غادة ما لكفه من المفطرات مع النية وغادة ما بالترك وظاهر ان المعتبر هناك
هو الترك لحصول الامتثال به جدا لانه لم يجد الا لانه لم صوم الزاهل اعم يحتمل الكف
في حال ذهوله وهو معلوم البطلان فلن فد عرفت عدم تعلق التكليف بالزاهل
اجماعا وهذا كالاتي في افعال الصلوة وواجباته مع ذهوله عن اشتغاله بها لتعارض
الافكار والخيالات الماهرة عن الخصوص والخشوع فيها وما شابههما ان الماثور
للصوم قاصد للكف عن المفطرات فلن ذلك الفصل باق وان لم يتعرض به فلذا يصح
صومه مضافا الى الاجماع الاتي ان المصلي مع ذهوله فد يأتي بالافعال والاقوال
من غير زيادة ولا نقصد من غفلته وكذا قاصد دار احد مثلا يطوي المسافة
البعيدة الثمان بأتي الزاد من غير غفلة وانعرض له الذهول في اثناء الطريق
لاشتغاله بالتكلم مع احد الى ان ينتهي الطريق وهذا مشاهد بالعيان والوجدان
فقصد الكف على هذا لا ينفك عن القيام وعلى حد اعلمه وبالجملة فان جعلنا ثمرة
الخلاف في الفاعل بمعنى انه يكون تاركا او لا يكون كما على نحو ما مر يتوجه عدم
توجه الخطاب اليه كما مر وان جعلناها في المتروك لغير الراغب وغير
المشتهي كما ذكر يتوجه اليه ان الظاهر من كلامهم جعل الزاهل من ثمرة الخلاف
مع لزوم اشكال اجنبي فلا مر الاشارة اليه وان قلنا ان المتروك قد سواء كان
له رغبة وشهوة ام لا اذا كان قادرا ويكون مع الترك كما قلنا فاذا ترك الغافل
فيه خرج وانع من يكون ترك ليتحقق ضد النزاع وهو قوله ع بما ان الترك آه اقول

فيه

الاترك الفعل مع القدرة والشعور باحيان انهم بين المتراع على نفي ما ذكره القوم هنا
وجهان بالجملة فاستدراك المكلف للعدم بعض ابقائه على عدمه هو معنى الكف لانه يؤول الى
عدم ايجاده المعبر به الكف لامتناع وجوده المعبر بالترك وهو واضح لان الترك
على تقرير القائل به نفس عدم الوجود وعدم دخول الفعل في الوجود كما يعلم من كلامهم
ومن مثالي الزنا واما الكف بمعنى عدم الايجاد وعدم ادخال المكلف للفعل
في الوجود الذي على نهج ما تقرر وبالجملة فاستمرار المكلف للعدم وابقاء العدم
على عدمه فعل لان الترك كما لا يخفى على اولي البصائر الناظرة قوله ومما يجب الانتهاء
عنه جزم فضلاء سلطان العلماء اقول يمكن المناقشة فيه بان ما يجب الانتهاء عنه
يشمل المكروه ايضا فلا اقل عن ان يتوقف على كون النهي حقيقة
في الكراهة ايضا وبعد ما ثبت بحكم الشاهد كون النهي حقيقة في الحرمة ثبت كونه
في الكراهة بمجاز الاولوية من الاشتراك واحتمال عدم نقل الواضع وغيرها
وان لم يذكره القوم اذ ما اوردوه من الادلة انما يفيد اثبات الحقيقة في الحرمة
وذلك لا ينافي الحقيقة في غيرها ولكنه ربما يفهم من كلماتهم نفي الحقيقة في غير الحرمة
بالظهور نعم وحيث كان مجازا في الكراهة لم يكن النهي للكراهة ما دام في النهي
الوارد في الايات اذ هو لا يفيد الا الافراد الحقيقة نعم قوله الى امتناع النقل
المتبع نظرا للتعذر وعدما على القول بالامتناع فالاول والا فالثاني وعدم
التعذر في الصلاة هو عدم موافقة الامر على الشرط وعلى غيره بمعنى عدم استلزام
الفضاء والخلاف هنا في ان الفساد هل هو مدلول النهي كما عليه اصحابنا ام لا
فيكون خارجا من المدلول والحكم به نعم يلزم من المدلول كما عليه الاشاعرة ومن هنا
ان العبادة الواجبة لا يكون الامر بها امرا بالفاسد وقد ذهب بعض الى ان يكون
بين المامور به والمنهي عنه تنافي كعموم من وجه ولا نفعل هذا القوم فلا

بد فيه

بد فيه من الجمع والتاويل بحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة ونحو هذا
الا يمكن فالترجيح الى المرجحات ومع التساوي فالتخيير بمعنى طرح احدهما كما بان في
بحث التعارض انتهى اقول بين كفوله مسلما ولا اعلم خلافا وهذا لا عبرة عليه لعدم
المنافاة وعدم مدخلية لاحدهما في الاتيان بالمحرم وخصوص مطلق فيجب بينهما بتخصيص
العام لانه من جملة العام والخاص المنافي الظاهر كما بان في البحث عنه انتهى اقول
وقال بعض بجواز الاجتماع هنا كما في العام من وجه وفيه منع كان المرجح في الموضوعان
هو العرف ومن المعلوم انه لا يفهم منه الا سوء التخصيص مثلا اذا قال المولى لعبده
اكرم العلماء ولا تكرم زيدا ولا يفهم منه الا انه يريد من العلماء من سوى زيد لانه
يريد اكرام العالم من حيث انه عالم ولا يريد اكرامه من حيث الخصوصية فيكون باكرام مثلا
واتيانا بالمامور به ايضا وهذا واضح على من راجع العرف وتتبع استعماله وبينا الوضوح
فيما لو كان التخصيص بالاستثناء كقوله اكرم العلماء الا زيدا فانه لو قال بلا فصل ولا
تكرم زيدا او بفصل مثله ومن هنا تبين ان التخصيص مع الحكم ولا يكون التخصص
حكم العام مع خلق النهي بمفرده بعيدا لامر لا يكون في التخصص الا حكم واحد
وهو الحرمة كما عرف من المثال فلا امر يجتمعا فيه وهو ظ ومن هنا بان الاحتياط
في مواضع من مفروض البحث على التخصيص بما في الامر بقرائن سوغ بعيد الجدوى
النهي من التجمد والامر بالصوم وعموما وط والنهي عن صوم العيد الى غير ذلك
وفي عرف في الابحاث الماضية ان طريقة ظاهرا بان اهل العرف ولا يريدون منهم
سوى ما يفهمون وان ذلنا بان الاجتماع فيه غير معقول عقلا فذلك اوفى وعموم
وخصوص من وجه مثل ان يقول الشارع صل ولا تغصب فاي مكان كان ولا تعجب
ولا تقيم سواء كان بامتثال الصلوة او غيرها ففيها التزاع المشهور بين الاشاعرة
والشيعة فان الاشاعرة يقولون بجواز الاجتماع فيكون العمومان بالنسبين على

حالهما من غير تخصيص لانه مقتضى الاصل والاخذ بالاصل في الالفاظ حيثما
عدل عنه شيء عن القرينة على معانيها الحقيقة بالاجماع والادلة اليقينية بل الضرورة
الموارد في الايات والاخبار ولا محذور فيه لان الضدين لم يجتمعا في واحد فان
المطلوب هو الصلوة والمبغوض هو الغصب ولا يلزم التكليف بالمحال لانه
سبحانه لم يكلف الجمع بل المكلف انما جمع بينهما مع انه يتاتى منه عدم الجمع فلا يكون
تكليفا بالمحال مع ان يكون الاتي بجامع التضاد ممتثلا وعاصيا معا والشيعة يقولون
بعدم الجواز فيكون ما تضاد فيه العمومان يجب فيه اللفظ خارجا عن احد العمومين
قطعا ويكون بينهما التعارض من وجه فلا بد وان يكون احدهما مخصصا للاخر
فان كان احدهما اقوى بحسب المتن او الدلالة او غيرهما من وجوه المرجحات
يتبين ان يكون هو المخصص للاخر والا فيرجع الى الاصول والقواعد
ولما كان في المثال الذي مثلنا به وهو الصلوة في الدار المغصوبة المنهي
عنه من حيث الدلالة وبعض الوجوه الخارجة منها قوة الدلالة من حيث ان
الغصب عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير حق بلا شك ومن المعلوم ان
الصلوة الواقعة في تصرف في ملك الغير جزما النهي عنها جزما لعدم التفكيك
بينها وبين سائر التصرفات اذ الصلوة كذلك هو حقيقة الغصب ونفسه من غير
تفاوت وتفرقة فدلالة النهي عنها على حرمة الصلوة كدلالته على حرمة غيرها من
التصرفات بلا فرق فحرمة الصلوة والنهي عنها انما هي من دلالة النهي على الغصب
دلالة واضحة جلية نحو دلالة سائر الالفاظ على معانيها وهذا يحسن ان الامر
بالصلوة فان مدلوله ليس الا طلب تلك الطبيعة مع المنع عن تركها واما الزمان
والمكان فهما خارجان عن مدلول الامر بل هما من لوازم فعل المكلف ومتحيثان
وليسا بمأخوذين ومعتبرين في الامر بحيث يكونا من مدلوليه لم نجد الا النهي

عن الغصب

عن الغصب على حرمة الصلوة كذلك حقيقة النهي من الغصب فامتناع المكان في المكان
كذلك والصلوة كذلك في الغصب بامتناع مدلوله كما سيجيء ان الامر بالصلوة
لعدم دلالته عليه اصلا كما سيبين عرفت انه من لوازم الوجود وحقيقة الامر ما عرفت
ليست الا طلب ايجاد تلك الطبيعة خاصة ومن هنا قال المحقق والاكثرون ان فعل
المخالفون في بحث ان الامر هل يفيد المرة والتكرار والفور والنهي بعدم افادته
بهما مسلمين بان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان
عن حقيقته كالزمان والمكان والالة ونحوها فكذا ان قول القايل اضرب غير مشتمل
المكان والزمان والالة نفع بها المقرب كذلك غير مشتمل للعدد وفي فلذ وكلا
كثرة الدالين ما قالوا فراجع كلام المحقق واكثر المخالفين الى قايلين في ذلك البحث
وهو مذكور في شرح المختصر وغيره نعم لما كان ما يأتي به المكلف مرة من الكلي
المامور به وصدقا قالوا يقوم به الامتثال فلذا يكون الصلوة في الدار
المغصوبة مرة من تلك الطبيعة ويجتمع فيها الامر والنهي وان لم يكن المكان فيها
كغيره من الامكنة لكون خارجا عنه على نهج ما عرفت بخلاف الغصب فان الغصب
المنهي عنه هو حقيقة التصرف في مكان اعم غير بغير اذن صاحبه فالصلوة كذلك
حقيقة الغصب المنهي عنه وهو حاصل بها بل نفسها والجملة فالمنهي عنه بدلالة النهي
هنا بالنسبة الى دلالة الامر واخصيته عمومه بالنسبة الى عمومه ط لا يخفى نعم بين
ولما بعض الوجوه الخارجة فوجه منها ان نهي الناس اعم من نهيه سبحانه مثلي
اجتماعا فيه تامل ومنها ان ابقاء كل من الامر والنهي على ظاهرهما مستحيل
عند الامامية وبعضهم المحرم فلا بد من تاويل التخصيص وتخصيص النهي غير
جايز اجماعا لبقاء الحرمة بحالها اجماعا فلا بد من تخصيص الامر لئلا يلزم المحال
ودعوى التكليف بالمحال ومنها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وقد قيل بان

معنى امتناع النهي فساد المنهي عنه كونه كاشفا عن انه لا يمكن ان يكون متعلقا
لمتعلق التحذير وفرارا منه ومراد غيره لانه يتعلق فسادا متعلق به المتعلق للصحة
حتى يرد اجماع اجماع الامر والنهي ويرجح مقتضى النهي على مصلحة الامر باب
دفع المفسدة الخ وفيه ان ذلك انما يتجه اذا تم النهي بالمعاني والمعاني الامر
والنهي هنا فلا بد من المرجح فاعيد القاعدة الاعادية وجهز بجي ما ذكر ومنها
ما اجمع الحلال والحرام الاغلب الحرام الحلال وفي الاخيرين نظرا اما الاول فلانه
ولئن المامور به اثم مفسدة فلا بد من دفعها اقتضية القاعدة المذكورة فيلزم
منه ترجيح الفعل بالفعل ان في الفعل جلب للثواب ودفع للعقاب بخلاف الترك
لما فيه من دفع العقاب خاصة كما قيل وفيه تامل نعم يمكن ان يبين ان في الحرام لاستلك
في كون الفعل مفسدة لعموم الحلال في حق هذا وانما الشك في كونه مصلحة
ايتم ام لا كما عليه الشيخ ولا شك ان دفع المفسدة اليقينية اولى من جلب المنفعة
المشكوكة الحلافية وسيما اذا لم تكن هذه المنفعة مما يتقرب على تركها العقاب
لانها ليست بعبادة بالخصوص بل اغا اخذها التكلف على وجه المفسدة مع
امكان اختياره غيرها بان ياتي بها في مكان غير الحان فيفال عنا لاستلزام
جهة المنفعة والمفسدة لاستفاوت بالنسبة الى اختلاف الامكنة غاية ما في الباب
استواء بعضها على مفسدة ايتم نايد على المصلحة المشتركة في كل الامكنة فلا يتم
ولما الثاني فلان المقام مما اجتمع فيه الواجب والحرام بالحلال والجواب كما هو
موجد كلام الامام ان حمل الحلال على ما يعم الواجب تكلف بارد هذا وبعض
المتاخرين اختار العكس وهو عموم الحرمة وحمل الامر بالعكس بناء على مقتضى القاعدة
المسلمة من تغليب جهة الوجوب على جهة الحرمة اذا دار الامر بينهما
فان الصلوة للاستفراء الحاصل من كثرة اعتبار الشارع لها في جملة الاحوال

وان

وان كان مشاركا للحرث وما وعد من انه ليس بين المؤمن وبين ان يكفر الا
ان يدع الصلوة اعتبارا وان عليها وانه اذا اقيمت قبلها سواها وغير ذلك
الان يمنع الحرمة بدليل خارجي وفيه ان ثبوت الحرمة مما لا يمكن ويدل النهي مجمع
عليه بين الاصحاب بل المسلمين فلا وجه لتغليب جهة الوجوب مبنى في الحرمة هذا
وجمع من محققي المتاخرين واخفوا الاشاعرة يقولون معلومية عدم الاستحقاق بل
يقولون ان التحليل هو اجتماع المطلوب من جميع الوجوه والمنفوض كون ذلك اما من
جهتين فلان ان المبعد حين ما هو مبعد لا يكون مقربا والموجب لدخول الجنة
حين ما هو كذلك لا يكون موجبا لدخول النار بل الموجب لاحدهما ينفي الاخر في الحرب
الى الثواب مبعدا عن العقاب وايتم فاستحالة التكليف بما لا يطاق معلوم وان
كان ناشئا من فعل المكلف في اذا اداه الوقوع ممنوع عنه اشد منع وعلى المنع
يتجه به ويوجب اشد اعجاب وايتم يقتضي الغرض شرطا اجماعا من المسلمين
ولا ينافي بفعل المعصية فطعا فان قلت ان استحالة الاجتماع ممنوعة كيف والفعل
لا ياتي من مجوزي الشارع بالتضييق بالاجتماع ويتعلق الامر والنهي بالمجمعين
وسيما على ما هو الامر به عند الاكثر من كون متعلقها اهو طلبي والطبيعة لا تتحقق
الا فراد كما مر فيه من مباحث سفر وقد مضت منها بحيث ان الامر لا يفيد التوفر
والتراخي ومنها بحيث انه لا يفيد المرة والتكرار ومنها بحيث ان النهي يفيد
الحرمة والدوام الى غير ذلك وياتي في الاتيان الاشارة اليه على حسب
ما يقتضيه المقام فان قلنا بوقوع الاجتماع غير ممكن فعلا ليدعي الاستحالة فلا يتجه
في جواب التضييق بالتعذر ولكن الكلام فيما اذا امر دعى كما ذكر في المقام فحينئذ
هل يمكن الحكم بالامتثال العرفي ويخص الامتثال العرفي ويصدق انه ممتثل فاتت
المطلوب وانه مطيع اما لا والخارج مما تقدم من استحالة الاجتماع يجب الامتثال

فان العرف والعقلاء يعتبرون تحقق الامتثال بمثله بناء على امتناع اجتماعهما على نحو
ما سبق انا نقول ثانيا انه يستحيل على الشارع التضييق بالتعذر لاداء الى جواز التكليف
بالايطان وتحقق القرب بالبعد حقيقة وانه يكون ما موريا حين النهي ومعصيا حين الامر
ولا يجب ان اسناد مثل ذلك الى الحاكم فيجاب فضلا عن الشارع الحكيم فنجوز
قبل ان نقول ان متعلق التكليف هو الطبيعة جاز الاجتماع والاملاء وغيره ان الكلام
انما هو في مختار المكلف ولا شك في عدم تعذره لانه تخيري فالنصب هو نفس
الصلوة وبالعكس وايتم فان الاطاعة هي الاتيان كالامر به والعصيان هو الاتيان
بما نهي عنه والاتيان هو ايجاد الشئ في الخارج فيلزم ان يكون النصب ما موريا
لان الاطاعة لا تكون الا بالموجود منهي عنه ومجرد بعينه منهي عنه لانا نعصيان
لا يتحقق الا بالموجود والموجود منهي عنه ومجرد الاضافات موصوفين متباينين في
الذهن لا يجوز اجتماعهما في الخارج فيلزم ان لا يكون الفرد ما موريا به ولا منهيا عنه
قوله ح وذلك لانه يرفع الخ اقول بيانه ان الاضافات الواقع
على متعلق الامر والنهي بالفرد الذي هو الفعل المكلف به لكن من يجوز الاجتماع
انما يقول بالمتعلق به من جهتين ولا يكون اصلا المتعلق بالفرد ح فيكون الشارع
بين الامر والنهي عما لا يمكن وحيث كان متعلقهما امرا واحدا اجتمع المتنافيان
على امر واحد ومن الملزوم ان المتعلق بين الامر والنهي انما هو بايجاد المتعلق
حيث ثبت اتحاد المتعلق ثبت التنافي وقوله الجهة انما يجوز ان لم يتعلقا
بالفرد اصلا وقد اتى وهو خلاف الوفاق للاتفاق على تعلق بالفرد فانه
ان يقع ان المتعلق بالفرد المسلم عندنا اصل من جهتين وهو الا يمتنع التنافي بين
الفعل هذا من حيث كونه صلوة المكلف به الخ او حيث تعدد الجهة ولا تفعل هذا
ايتم من حيث كونه غصبا وهذا هو المنافي لان الجمع بين الفعل والنهي غير ممكن
وان اختلفت الجهة فان قلت من اين لنا ان لا يكون الفرد متعلقا اصلا بل يكون

المتعلق

المتعلق نفس الطبيعتين فقط قلت هذا مردود من وجوه الاول انه خلاف الوفاق
كما عرفت الثاني انه يلزم من هذا كون الحلال الواجب والحرام محلا الفرد مجازيا غير حقيقي
لانه اذا لم يكن الفرد ما موريا به ومنهيا لم يكن واجبا وحراما وهو خلاف الاتفاق ايتم
وخلاف العرف مع صحة سلبهما عنه فان قلت مع الوجود في الخارج يكون عين الفرد
فلم يخ يكون الفرد عين ما موريا به حقيقة وفي الواقع وكذا النهي عنه قلنا لم نجد
وجود الثالث ان وجود الماهية ان كان في الخارج عين الفرد حقيقة كان الفرد
عين الماموريه حقيقة وان كان الفرد محلا للماهية فهو فاسد جدا لان حلول شئ
لشئ مغاير لكل منهما في الوجود من المعلوم ان الماهية بدون الفرد لا وجود لها اصلا
في الخارج وانما وجود عين وجود الفرد في الخارج فيكون الفرد عين الماهية مع المتضادين
فيكون عين الماموريه حقيقة فتدبر الرابع ان نقول انهي الصلوة مثلا او جعل وليست
الصلوة في الخارج وجودها واحدا ومتضادا لا نصب مثلا معناه لا توجدها بالاتمام فيكون
في الخارج لا تصيرها قصرا وهو متضادا لا نصب مثلا معناه لا توجدها بالاتمام فيكون
الفرد ما موريا به ومنهيا عنه وان كان ما يشبع مبنيا ان الماهية مطلوبة ومبغوضة في ضمن
الفرد ويكون الفرد مرادا ومقصودا للشارع ايتم ح فنحيل اجتماع الامر والنهي
فيه وهو واضح ومن هنا ظهر ما سبق لنا ان الامر اجاما لفعل والنهي لترك
متنافيان قوله ح الاولى ان السيد اه اقول لا نسلم كون المثال من محل النزاع لان ما
به هنا هو نفس الخياطة اي كون الثوب مخيطا كما يحتمل عند المراجعة الى العرف فانه لا يفهم
ولا يتبادر الا نفس الخياطة مبنى كون الثوب مخيطا كيف اتفق ومن هنا يعد ممتثلا
ولو امر الولي بفتق الثوب واعادة الخياطة بناء على عدم حصول الخياطة المطلوبة لم يعد
بل عليه يكون اساءة نكير على انه من المعلوم ايتم ان المهم من الخيط والخياطة هو التوتين
والنشر وكلاهما يحصلان وان وقعت على الوجه المنهي عنه بخلاف المذكور اذا الغاية

المطلوبية فتحصلت وهو المهم على ان هذا من المعاملات ولا يحتاج الى فصل الامر الثاني
للزومه كما في المعاطف ومن هنا لو فعل العبد فعلا باعتقاد انه خلاف المامور به كان
ممتثلا ومن هنا اتفقوا على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما يأتي
بعد هذا البحث ولئن سلمنا الاتوبية يجب الفرض الاعتبار في العارض هو العرف
لما عرفت من صرف الامتثال في فعل الخياطة دون القيام بل يحكم بعدم الامتثال على ان
الخياطة انما تحصل من حركة اليد والابرة وليس نفس الحركة عين الخياطة بل هي لازمة
لها ومسببة عنها ومقومة للخياطة المنهي عنها انما هو حركة اليد لان الكون المحرم جزء
لها ويحتمل المقومة وان قلنا بوجوبها لا يسلم عدم حصول الامتثال بترك المقومة
جدا كما مر وهو الجلوس في الصلوة فان الركوع مثلا عبارة عن نفس الخضوع وكيفية
الانحناء والحركة جزء له ولا يلتئم حقيقة الركوع الا بهما وهي نفس الخضوع وقد بين
ان اجتماع الامر والنهي وحكمين مختلفين في موضوع واحد غير جائز كما في الصلوة
في الحمام والاوفق المكي وهذه الصنايع والحرف المكي وهذه مع وجوبها كفائيا الى غير
ذلك والجواب نمنع المساواة فان المرجح في محل خيرة المرضية لانا نقول في محل الدوران
الاولى ان اصر فدى الواجب المخير ربما يكون مرجوحا بالنسبة الى الاخر كالقصر
في الوطن الاربعة بالنسبة الى الاتمام على المشهور والظاهر يوم الجمعة كذلك ولا مانع من
ان يصل المرجوحية ايتاحل الحلال لفظ الكراهة عليه والجائز فالمرجوحية بالغير
الى غير يجتمع مع الرجحان لنفسه بان يكون راجحا لنفسه مرجوحا بالنسبة الى غيره فان
ايتاء تثاث من طرف تضاد الاحكام ولا تضاد بين الرجحان لنفسه والمرجوحية
لغيره والاستحباب لنفسه كما في الوضوء والغسل على المشهور مع ان مقتضى
الوجوب الطلب بعنوان المنع من تركه والاستحباب هو الطلب مع تجويز تركه كذا
لا تكون تضاد بين الوجوب لنفسه والكراهة لغيره كصلوة القائم وقت الاقطار

مع منا ومنه الفضل وانظار الرفقة وما ذكر من الامثلة وهذا بخلاف مثل الصلوة
في الدار المغصوبة فانها واجبة ومحرمة لنفسها ولا مرية ولا توجيح لاحدى الطرفين على الاخر
والمتم او ولو الكراهة بالاضافة قولا بانه ليس مرجع الاضافة ليوجب علم كراهة
الصلوة في غير المسجد لكونها اقل ثوابا بل الى ما دلت الثواب بالاضافة الى الثواب المعرف
المقرر لاصل الفريضة ولا يخفى ذلك في الصلوة في البيت ونحوه لعدم تفضل الثواب
الموظف لها بحسب الاصل بل نقول ان الثواب الموظف لها والحاصل على الصلوة في المسجد الجامع
على المقرر فلذا اتصف بالاستحباب والحاصل عليها في الحمام ما نقصت عن المقرر اتصف
بالكراهة ولقايل ان يقول لا ثواب مقرر للصلوة حتى يقدر بما ذكر بالقياس الى البيت مثلا ثواب
مقرر في المسجد كذلك وفي الحمام كذلك ايضا ولا ثوبة تختلف باختلاف الامكنة والكيفية
لها محدودة بحسب الاصل ليعتبر الزيادة والنقيصة ويختلف بحسبها النعمة ولو سلم
ذلك ايضا فجاز ان يتفاوت مثلا ان الثواب الموظف لها والحاصل في الكراهة بحسب الاعتبار
المختلفة في المسجد الحرام اكثر من مسجد النبي وفيه اكثر من مسجد الكوفة وفيه اكثر من
مسجد الجامع وهكذا على تفصيل مذكور في محله وفي مطلق المساجد اكثر من البيت
وفي البيت اكثر من الحمام ونحوه وح نقول ان طلاق الكراهة في الاخير ربما اطلاقها على
المساجد الدونية في الثواب والفضيلة بحسب مراتبها وهو كاوفى والمخصوص ان يبين
ان مطلوبية الشئ يختلف بامور ثلثة الاول ان يطلب من حيث كونه موردا للامتثال
وبهذا الاعتبار من حيث الانسان بالطبيعة المامورة من حيث هو وفي نفسه من غير
انضمام خصوصية وزيادة خصوصية تعرض لها بحسب الازمنة والامكنة وذلك
كالصلوة في البيت فانها مطلوبة من حيث مطلوبية الطبيعة وكون الواقع فيه فردا
لها وبهذا الاعتبار ومورد الامثال ولا يضاف اليه خصوصية زائدة ملائمة او منافرة
توصف بالاستحباب او الكراهة بسببها فالصلوة في البيت كذلك من حيث الكان

لعدم مطلوبية ولا مبغوضية بذلك توصف بالاستحباب بهذا نعم من حيث الزمان يختلف كما
الايقاع في اول الوقت او غيره فان الاول يوصف بالاستحباب بحصول زيادة مطلوبية
زائدة على مطلوبية الطبيعة لاجل استحبابها الشارع واتصف بالاستحباب فانها مطلوبة
ح من حيث الطبيعة وما عرضها كذلك ولكنها مطلوبة ايضا زيادة على ذلك باعتبارها في
الزمان الخصوصي المامور به بالخصوص فاندفع المطلوبية هنا من حيث العوارض
الخارجية كما ذكر فالاتصاف بالاستحباب من هذه الحيثية لا من حيث المكان الثاني
ان يطلب هويته في نفسه على النحو المتقدم ولكنه يطلب ايضا زيادة عليه نفسه ايجاده في مكان
مخصوص بحيث تزيد المطلوبية من حيث المكان لاستحباب الشارع ايقاع ذلك الشئ
فيه بالخصوص وهذا يوصف بالاستحباب وح فالمساجد كلها مشتركة في هذا المعنى فان
الصلوة الواقعة فيها مطلقا توصف بالاستحباب لذلك نعم كلما ازدادت مطلوبية المكان
وثوابه راجحا كان استحبابه بالاضافة الى ما دونه مع اشتراك الكل في المطلوبية ونفي
غرض الشارع بالايقاع فيها الجمع فان كان بعضها راجحا اليه من الاخر كان الاخر
ليس بمحبوب لينتفي الاستحباب فيه او يكون منافرا ومبغوضا لذاته فيمنع من
التفيض ليوصف بالكراهة كما هو المراد فيها وهذا واضح بحمد الله تعالى ومن هنا
يعلم حكم الثالث وهو ان يكون الشئ يطلب من حيث هو وفي نفسه على ما تقرر
ذلك لكنه منافر ومبغض من حيث الخصوصية والعوارض الخارجة على وجه كراهة لا يمنع
فان الكراهة معنا لا يمنع عن التفيض وهو ايقاعه المنافرة والمبغوضية والجائز ان يكون
المخصوص الذي نهي عنه بخصوص نهي كراهة لا يمنع فان الكراهة معناها المنافرة
والمبغوضية في الجملة كما ذكر ولاجل ذلك وصف بالكراهة في الحمام لوقوع النهي عنها
وسيوف الكراهة والمنافرة ولا مبغوضية فيها كلام يثبت لها وهل يجلان الصلوة
في البيت فانه لم يتعلق بها نهي عن خصوص ذلك ولم يثبت منافرة ولا مبغوضية فيها كما

لم يثبت امر فيه بالخصوص او نهي كذلك توصف بالاستحباب او الكراهة ضعيفين من ذلك
كلما ان الموجب لاتصافها بالامرين ليس كثرة الثواب وفضله ليرد ما تقدم من نفي
كراهة الصلوة في البيت ونحوه في المساجد الماثورة في الفضيلة والثواب بالمثاني في
الاتصاف بهما مطلوبية الخصوصية الزائدة ومبغوضيتها كذلك من غير اعتبار لخلة الثواب
وكثرته وان كانا ملازمين للاستحباب والكراهة لكن لا الملازمة من الطرفين
بحسب الدور وان الكراهة معلقة نفس ذلك الثواب ولكن ليس كل ما نقل فيها
الثواب يكون مكروها وصارفا ومبغوضا في الجملة على ما عرفت فيذلك زال الاشكال
بحمد الله تعالى **توضيح** اختلفوا في ان الفرق بين هذا الباب والبحث السابق ان الاتي
هنا نفس الصلوة وثمة بالغصب الحاصل بفعل الصلوة فمتعلق البحث في هذا
الاصل العموم والخصوص من وجه لتعلق النهي بخصوص من الصلوة ومثلها من العبادات
المامورة وثمة العموم والخصوص من وجه لتعلق النهي هناك بالغصب الحاصل بفعل
العبادة المامورة والاشارة واضحة فانه مع اجتماع الامر والنهي هنا وخروج الخاص
عن العام وثبوت الحرمة خاصة وان سند منهم قولا بجواز الاجتماع كما مر بالفرق بين
التعبديين لعموم المنفعي للمتحد اذ نهي المولى عبده عن الكون في مكان والحيثية منها
مع الامر بها مطلقا ثم في ذلك المكان فانما تقطع بانه مطيع عاص من جهتين الامر
والنهي وقد مر الجواب عنه انه لا ريب في فهم العرف من العام والخاص المتنافيين الظاهر
التخصيص ليس الا كما اذا قال المولى لعبده اشتر لحما ثم نهاه عن شراء لحم الضان
واكرم العلماء ثم نهاه عن اكرام زيد والاخفاء فيه قبل ذلك امر الشارع بالصوم
مطلقا ثم نهاه عن صوم العيدين ونحو ذلك نعم اذا كان المامور به وجوبيا نفسيا
فالامر كما ذكر ولذا وافق الاشاعرة غيرهم فيما ذكر من امثلة العام والخاص
ومن هنا يتبين ابين وضوح ان الوجوب في الخياط للموصل المعروف من علم فن

العرف فيه بين وقوع النهي بالخصوص ام لا فحصول الامتثال مع ان الاشارة الى ذلك
في ذلك البحث لم يقولوا بان ذلك في العام والخاص المطلق وان كان العرف حكم فيما مثلنا
به الاجماع بعدم الفرق بين الامرين مثلي وحيث عرفت ذلك كله فاعلم ان المشهور من
التفصيل بين العبادات والمعاملات هو المقصود بالدليل واما العبادات فنقول ان
النهي فيها اما ان يتوجه بعض العبادة او جزء منها او خارجها او لا حيث اما ان يكون
شرطا او لا والاول اما ان يكون عبادة ايضا او لا وتفصيل المقام ان النهي ان توجه
الى الخارج الذي ليس شرطا كالنظر الى الاجنبية فلا نزاع في عدم الفساد ووجهه
ظاهر وان توجه الى الخارج الذي هو شرط ولكنه ليس بعبادة كالنهي عن سترة
بالحرير للرجال فالمعروف الافساد ويمكن ان يقال انه من دليل خارج والا
فالنهي ليس بعبادة حيث العموم اشتراط بقصد القربة الذي هو الفارق بين
العبادة وغيرها والنهي في غير العبادة لا يوجب الفساد كما عرفت فان قلت
النهي في الصلوة مأمور به فلا يصح اجتماع المنهي عنه كما مر فلت ذلك في العبادة
مسلم وفي غيرها لا ومن هنا يجب اجتماع الامر والنهي فالواجبان الموسعيان
ومقدمة الواجب وان اوجبها كلي مسافة الحج على الوجه المحرم فالسفر في
الصلوة نحو ذلك فتدبر وعليك اللهم الا ان تبين ان ذلك من باب العموم
والخصوص المطلق بين العام على الخاص اذ اطلاق الامر بالسفر في الصلوة يخصص
بالنهي عن السفر فيها بالحرير ونامل ويمكن ان يوجه ذلك بنوع تقييد العبادة
وكونها اسما للصحيحة المشتملة بجميع شرائط الصحة وان جاز الخلو بان من شرائط
الصحة مطلقا يقتضيه الامر به كذلك ولكن يجوز ان يكون النهي بالجزئي دالا
على عدم الشرط بناء على عدم اعتداد الشارع به امر يوجب الحكم
بالفساد وفيه ان المرجح وان توجه الحاقه بما مثل بقراءة سورة العزيمة
فيها

فيها مع النهي عنها والمعروف هنا بقاء الفساد ولعل الوجه فيه ان مع النهي لا يحصل الامتثال
بما يقتضي العبادة بل يجيء ما يفسد بحيث لو اتم عمدا مع بقي الاشكال فيما لو مر معها
سورة اخرى فليتم لعموم المخلوق عن الرجوع وبحيث فان صفنا القران وافسدنا
به الصلوة فلا اشكال والا فقول انه قد تزداد عمدا في الصلوة ما ليس فيها نحو
زيادة سجدة او ركوع او تكبيرا ونحوها ولا يرتفع اخلال ذلك بالعبادة
المؤقتة نحو ان زيادة جزء في المجون المأمور عن الطيب بكم وكيف مخصوص
ولا ريب في عدم الاشتمال والملوثة مع التغير في الكمية او الكيفية وعدم صدق
التسمية وان كان الظاهر من صاحب ك ومن وافقه عدم قدح الزيادة ولكن يا
الامر امن عند حيض والكلام معه يطلب من مظانه وان توجه الى الخارج الذي
هو شرط وعبادة كالوضوء والغسل والتيمم فالكلام فيه كالكلام في النهي
عن العبادة فان اوجبنا به الفساد فقد الشرط فيفيد المشروط اذ لا يصح بدونه
والحق الفساد لان التقرب عبادة عن موافقة الامر وحيث توجه النهي لم يكن
ما مورا به لم يكن صحيحا لانها لاستحالة الاجتماع وفهم العرف التخصيص
كما عرفتها فلما لم يكن ما مورا به لم يكن صحيحا لانها تبعه واما التقرب في الماء
سواء كان غصبا او هو ما يتوقف وهو ما لا يتوقف عليها على نهج القربة كما مر
بيان ذلك مفصلا في اول الكتاب فواضح سواء كانت غصبا وهو ما يتوقف
على الايجاب والقبول كالبيع والنكاح والصلح ونحوها او ايقاعا كالطلاق العتق
اعتبار القبول فيه فهو عبارة عن نوب الاذن الشرعية اللاحقة للعقد
او الايقاع مطلقا انتقال الملك وبتوقف الخيار وجواز التصرف بعد حرمته
وحرمته بعد جوازه وغير ذلك من الاحكام المقررة في محلها فهذا في العقد
وعدم حل الوطي بعد جوازه بل وجوبه وسقوط النفقة وبتوقف العدة وحل
المناكحة للاحقة بصحة الايقاع والحق ان الصحة بهذا المعنى لا تنافي الحرمة

اذ هي ليس بمعنى المطلوبية لنضاد النهي الحكمي لسلزوم عدم المطلوبية كما في العبادات
فيجوز ان تكون المعاملة محرمة غير مطلوبة وان توجب عليه الاثم لعموم الثاني
فاذا باع البايع بيعا كذا وقال المشتري اشتريت كذا انتقل المبيع والثمن الى المشتري
فمثله يجتمع مع الحرام كما اذا باع الخمر ان وجب المهر والفسل والعدة
والرجم بفوقها واستحباب الولي الى الابوين ودفع ذلك في الحيض فان الامور
المذكورة ثبت شرعا وان وقع الوطي المعلق عليه ذلك لامور محرما ومنهيا عنه
اذ الفقهاء الخاصة بين على الوجه المحرم لا يوجب الحق فيه عن مسماه عرفا والاحكام
الشرعية انما تتبع الموضوعات العرفية والعرفية وانفقها انما صح الشارع بان البيع
يوجب النقل فمعلوم ان المرجع فيه الى العرف والبيع المحرم سيجيء بيانا عرفا
فيلزمه النقل وكون الحال في جميع الموارد وهو واضح اذا عرفت ذلك فاعلم ان وقوع
الخلاف ما اذا دل دليل على التحريم ثم ان نهي الشارع في بعض موارده فانه
ح بين ان النقل لا ينتفي لفساد ما جرى الكلام لان مقتضاه الاثم وذلك
لا ينافي التحريم بحيث يترتب الاثار واما اذا ورد النهي عن بعض افرادكم يات
من الشارع عليه دليل للتحريم فانه يحكم يوم التحريم فقط لا للنهي بل لان
عدم الدليل على التحريم دليل على العدم وذلك لانتفاء حكم شرعي بانتفاء الدليل الشرعي
فتى لم يرد دليل فالاصل عدمها وبقاء ما كان على ما كان ومثل ما لو كان المرتفع
التحريم مختصرا في مثل اهل الله البيع او وقوعا بالعقود ونحوها وذلك لان الحكم
بعدم الانتفاء هو العرف بناء على عدم الثاني وهو في مثل المقام بحكم بانه
حيث ان اصل الله البيع لا يتناول البيع الحرام جدا لان انتفاء الاحكام الخمسة
عما لا يتمكن كانه عليه المعروف بل الثابت منه تحريم غير الحرام من جهة ان الطلبية
تدل على التحريم بالالتزام لان البيع عبارة عن نقل المبيع الى المشتري والثمن

الى البايع بعنوان اللزوم فاذا كان سبحانه اصل هذا النقل دل على تحريمه وتحقق عرفا
بلا ريب وحيث لم تكن هذه الادلة مقتضية لتحريم البيع الحرام كان كما هو بريا عن دليل
التحريم وقد عرفت ان الاصل في مثله الفساد فان قلت لعل مولد تهم او فوا بالعقود يقتضي
التحريم وهو انما يتفق فيه مستند ها بالخصوص او كما هنا فاه بين من وجوب ايقاع العقد ووجب
الوفاء به بعد الايقاع لانحلال المتضاد ح فان مقتضى الحرمة نفس الايقاع ومقتضى الوجوب
هو الوفاء بالعقد الموقع حراما ولا منافاة نعم في اصل الله البيع يتجه ما ذكر فلا يصح ان
يخرج دليلا على صحة البيع الحرام كقوله تعالى ان تكون تجارة عن تراض اذ هو استثناء عن الحرام
فلا يجوز ان يكون هو بنفسه حراما اذ المستثنى من الحرام يتعين فيه ان يكون حلالا لاحراما انتهى
والقائل مثل ذلك فلا ينتصب فيه المانعان الموجبان في الايتين حسبما مر فيبقى المقتضي
بلا مانع فلذا نه سبحانه اذا كان قد حرم علينا عقدا خاصا وغضب علينا بارتكابه فلا
يرضى به اصلا كما لا يرضى باعانتنا في الاثم جميعا نص على النهي عنه في ايه بقوله تعالى البر و
التقوى على الاثم والعدوان ومع ذلك فحيث كان بعض العقود حراما كيف يوجب علينا
العمل به والالتزام به وبآثاره واحكامه والامر اعليه اذ وجوب الوفاء به ليس معناه
سوى ذلك وله العرف في الايتين بانتفاء محكم هنا كان بلا فرق نعم اذا قال ان قلت
بعت كذا وقال المشتري قبلت انتقل البيع اليه والثمن الى البايع فمثله يجتمع مع الحرام كما اذا
قال اذا انتفى الخيارات وجب المهر والعدة والرجم والولد فكلها ثبت وان وقع ذلك
في الحيض محرما ونحو ذلك مما ورد خبرا واجماعا او نحوها على التحريم فقط فانها لا تنافي
دليل الحرمة جدا والحاصل انه قد بين اجتماع النهي مع الامر والاباحة والكراهة او مع التحريم
بحيث يرتب الاثر لا يحقق الطلبية واجتمع الذاهب الى الفساد بوجوه الاول ان اهل العرف
يفهمون كثيرا من الثاني مما ورد في بعض الاخبار من تحرير عمل المملوك اذا كان بغير اذن
مولاه ثم رضي مولاه مطلقا بان ذلك لا ينافي بصحيح الله بل بمعنى سيوجه الثالث ان

الفقهاء في الاعصار والامصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد والجواب عن الاول بالمنع فانه لا ريب في انهم في كثير من المواضع لا يفهمون بل ربما يفهمون القصد كما في السؤال المقدم اليه الاشارة كيف والمعظم اشهدوا في عدم الاقتضاء بعدم انسباق عرفا وحلا مع انهم من اهل اللسان ففي الموضع الذي يفهمون سبق الاشارة الى عدم انسباقه مع انهم ربما يسمعون من بعض الفقهاء يقولون فساد ذلك البيع مثلا فيتوهمون ما توهم والا فلو خلي وافهامهم او دجع الى العرف العام ولو كان الى من لا يعبد بفهمه لاعلم وعرض عليه ما في المقام فلا ريب في اختيارهم ما عليه الاعلام كما لا يخفى على من دنى ابصاره والافهام المخلين افهامهم وانفسهم عن مدون الاوهام وعن الثاني فباشتمال الاول على ما يذهب اليه الذاهب من الفرق بين عصيان سيده وعصيان الله وانفكاكهما مع اجتماعهما كما في مفروض السؤال والحال ان عصيان السيد عصيان الله وطاعته للامر اجماعا ونصا بل الامر هنا بالعكس بانه عصى الله ولم يعص سيده لان العصيان هو مخالفة الامر والنهي ومن المعلوم انه لم يقع من السيد نهي نعم هو عصى الله لانه نهاه عن التصرف فيه اذن السيد فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن كما هو مفروض السؤال ايضا ويكون المعنى انه لم يعص الله في هذا العقد اي لم يوقعه بغير اذنه حيث انه سبحانه حلل النكاح واباحه بل رغب فيه ورغب اليه بل عصى سيده حيث اوقعه بغير اذنه فمتى حصل الاذن والرضا من السيد صح النكاح والتصحيح نعم هذا الخبر يدل على ان العصيان مع وقوع بغير اذن الله تعالى فيه ذلك فيما لم يوجد من العموم والخصوص مقتضى التحريم والفساد حسبما سلم عند الكل وقد تقدم التنبيه عليه ثمة وعن الثالث بان الاكثرين في علم الاصول الذي هو معد لامثال الاحكام عليها قد اشاد واعدم ايجاد به الفساد وقد صرحوا بذلك في مواضع غير محصورة في الفقه بحسب اقتضاء المقام

يأتي باتفاقهم في الاعصار والامصار على اقتضائه الفساد وعباراتهم التي لا تخفض وليس في محله لان الموضع الذي يستدلون به على الفساد وهو الموضع الذي يكون مقتضى التحريم حاضرا في مثل احل الله البيع ونحوه مما مر الاشارة اليه وفي غيره من المواضع مما سبق التنبيه عليه محكمون بعدم الفساد لما علم من ذلك ويصرحون بذلك في جملة المواضع وحيث سيأتي الكلام في المرام الى هذا المقام فنشير الى فائدة نفع عائد تنبه للمندوب في الاحكام تعقل وبالله الاعتصام انه من شائع بين الاعلام التمسك على تحريم ولزوم العقود المخلين فيها بعض ايراد وفي المؤمنون عند شروطهم مع انهم لا يجرون عن اشكال اما الاول فلانه ان بني فيه على المعنى اللغوي وهو تحزم اي عقد عاقد ثم باع خوطا خوطا واحدا ثم فيه بحث الوفاء به وبضرر حكما شرعيا وداخلا في دين الرسول ع وشرعا من شرائعه من غير حل وحصر وضبط في عدد فيه انه لا يخرج عن حزان ظاهره يلزم ان لا يكون المعاملات وعقودها على النهج المعروف في الفقه والمسلم عند الفقهاء من انعقادها شرعا في البيع والصلح والهبة والاجارة وغيرها من المعاملات المعهودة المتبوعة والمعروفة المتبعة في كتب الفقه بل يلزم عدم الانعقاد شرعا في الغالب اسما ورسما وعدم الانعقاد في كيفية ونحو ذلك مطلقا فان بنى على انه خرج بالاجماع او النص وبقي الباقي في زمن التخصيص الذي لا يرضى به المحققون لخروج الاكثر بل الباقي في جنب الخارج في غاية القلة بل بمنزلة العدم وان بنى على ان المراد العقود المتعارفة الموجودة المتداولة في ذلك الزمان فيشكل الاستدلال من حيث توقفه على ثبوت التداول والتعارف على ان العقود الجائزة اكثر من اللازمة ولا عكس والبناء على الخروج بالاجماع يوجب الحذف المذكور ومع هذا فيشكل رفع اليد من الاستدلال بالاية لان المدار في تصحيح كثير من

من المعاملات عليه بل كل المعاملات عليه ويمكن ان يبنى المراد العقود المتعارفة الجائزة في ذلك الزمان والاستدلال في البيع والصلح والهبة وغيرها مما ضبط في الفقه كان مستدلا بامر معروف والاستدلال عند التحقيق انما هو في الحكم بصحتها شرعا وان لها اثرا شرعيا للتحريم لا يتمسك في الحكم بصحتها بالاية وكذا عدم شرط التحريم الا ان يثبت من الدليل الشرعي واما الصحة فلا مع وجوب الوفاء فلو لم يكن صحيحة شرعا لا امر بالوفاء لانه ظاهر في الامضاء والتقرير واما عدم الشرط لها فللعموم والاطلاق لكن يشكل الاستدلال بها على صحة العقود الجائزة مثل الهبة والصدقة وغيرها بعدم وجوب الوفاء جزما الا ان يجعل المراد وجوب الوفاء بمقتضاها في موضع ثبت المقتضى لانه في موضع لم يثبت وكذا لا يمكن الاستدلال بها على صحة العقد الذي لا يمكن للعاقد الوفاء بمضمونه او ليس شيء يأتي للعاقد الوفاء به مثل عقد الولي بنته الرضيعة منعة يوما او مثل عدم ما في تمنع بها ولا اثر اخر يأتي للمولى الوفاء به والخروج عن عهدته واما التراضي الذي تكون نوع التجارة وهي مشروطة بها مثل جملة النظر الى امها فلا يمكن الاستدلال عليها للزوم الرد مع انها ليست بيد الولي والاحكام التكليفية حتى يتوجب على الولي الوفاء بها بل من الاحكام الغيرية الوضعية شرعا مع ان النظر الى الام ليس بيد الولي قطعا ان كان حلالا فحلال والا فلا من غير مدخلية للولي اصلا بل الام اولى بالخطاب بكيف الوجه للمنع بها من الولي مع انها ايضا ليس باختيارها حلية النظر وحرمته مع انها ليست بطرف العقد قطعا واما قوله المؤمنون عند شروطهم فالامر فيه اسهل ولو اصح المحققون بانه محمول على الاستحباب وان كان بعضهم يستدل به والجواب انه عقلية منه او الفرض لما يريد وهو كما ذكر ظاهر انه لا يمكن الاستدلال بها وبنظايرها على صحة عقود الصبيان ومعاملاتهم

كما فعله بعض المحشين وغفلة لعدم وجوب شيء عليهم وعدم خطابهم بالواجبات بل يشكل الاستدلال بالاية على البيع انفسه للصبيان حيث قال وحرم الربا مع ان الاصل انهم ظاهر في كونه بالنسبة الى من هو قابل لان يحرم عليه الشيء فتكلم جامع انه مطلق والمطلق ينصرف الى الافراد الغالبة والله العالم **قوله ره** بل في العبادات الخ اقول لا الا النهي على الفساد في معناها فما كيف عن عدم تعلق الامر بنهي عنها كما ذكره المحقق في غيره وايضا فان النهي عن العبادة المأمور بها يقتضي ان لا تكون هذه العبادة مأمورة والا لزم اجتماع الامر والنهي على امر واحد فان تعلق بها الامر من جهة العموم والنسبة بينها عموم وخصوص مطلق فتخصص وتخصيص دفع بعضها يكشف عن عدم تعلق حكم العام به وعدم ارادته من العام لا دفع بعض انه كان مرادا ومتعلقا للحكم فانه غير الحكم فانح يكون نسخا ومن هنا ظهر ان ليس المراد من انتفاء النهي الفساد فان الامر قد يتعلق به النهي وان كان فاسدا فليتأمل اجتماع الامر والنهي فان قلت انما قلت النهي يقتضي الفساد لانه لولا النهي لكان الامر متعلقا به في الكل فكان صحيحا يقتضي ظاهر الامر وانما النهي ازال عنه ظهوره قلت لو سلم ان الامر ليس الا ما دل على هذا التقدير بان الامر ان كان فيرهنا قول فكيف توصف بكونها عبادة فاسدا بل ليست ح بعبادة اصلا مدفوع بان وصف العبادة بالفساد بحسب الحقيقة والا فلا تكون العبادة الا مأمورة بقي **قوله ره** اما الحلاف والذي فيه ظاهر جلي اقول فيه منع اذ لا شبهة في الاجماع البليغ صلا الا تفاق ليس فيه الا خلاف بل الحق فيه اتفاقي مع وجوب العلم بدخول قول الامام ع في اقوال المجمعين او دخوله بحيث لو فصل باقي اقوالهم لم يتم تحريم عليه ان الاجماع لا يكون حجة الا في الاحكام الشرعية ونحوها مما مر في وظيفة الشارع او الامام بيانها ودون الموضعان لان الشارع بنفي الفائدة والعرف فيها وان كان

ان المسئلة في المقام منها لان دلالة النهي على الفساد بحسب العرف واللغة ومن هنا
حكم الفساد ومن هنا لا يكون اجماع اللغويين حجة بالمصطلح عليه في الاجماع كاجماع النحويين
والصرفيين والمفسرين وقد صرح به الفقهاء والمقام من ذلك فتدبر والتقييد
قوله ره على الفساد اي المراد بهذا الدليل انما يفيد الفساد شرعا لا لغة كما هو المدعى لان
الاجماع انما يكشف عن امر شرعي والمقول بان فرض مخالفة اللغة للشرع يسري الى اثبات
النقل وهو خلاف الاصل ممنوع بانه يتم ان اوجب المنع للفساد شرعا النقل
بحسب الشرع وهو خلاف الظاهر لانه لا يفيد فيه اثبات الحقيقة الشرعية بل الظاهر الاجماع
لم انما يكشف عن ارادة الشارع الفساد كما نحن فيه فان الاجماع انما يكشف عن امر
نعوي فلك هذا الاجماع ليس اجماع اهل الخبرة بل العلماء المسلمون ليس الاكثر بين
اهل العرف نعم اتفاق اهل الخبرة في كل من يحيد في ذلك الفن حجة قوله ره في لا نعم
واما آه اقول كالحيوان الناطق فانه ينافي الحيوان الناطق مع اشتراكهما في
الجنسية وكذا الانسان ينافي الفرس مع اشتراكهما في الدلالة على المطلب ونحوه كثير
قوله ره لكان منافضا آه اقول يمكن ان يقال ان الظهور ينتهي الى ان يقع التعارض
مع التصريح لا ظهور لبنائه في والحجة التصريح يكشف عن فساد الظهور المتحيل
وح فلا منافضة لان مع التصريح لا يبقى ظهور اينافقه الا ترى ان قوله
رايتاسد وقوله ادخل به الشجاع لا يعد مناقضا ولا يفهم منه التناقض
اصلا منهم قوله ره وفيه نظر آه اقول المراد ان عدم المنافضة انما هو لانتفاء
الظهور لا لعدم منافضة الظهور للتصريح كما يشهد به الذوق السليم بل ترتب
قوله ره لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا منهم من اللفظ العموم
عرفا آه اقول يمكن الجواب عنه بما مر من انتفاء النهي الدوام والتكرار
والعود لايجابه منع المكلف عن ادخال المهية في الوجود وهو يقتضي حينئذ

فلا

ولك جميع الافراد والمقام منه فان قوله لا تضرب احدا نهي عن ايجاد مهية الضرب وذلك
لا يقتضي الا بطلان جملة افراده فالاولى ان يمثل بمثل اكرم العلماء وحصول المخالفة عرفا
بالافتصار على البعض ومحة سلب اكرم العلماء المامور به بل وبالله العالم قوله ره بعين
العموم آه اقول للسيد ره وعدم صدق الامتثال والافتصار على البعض بل ورود الذم
عليه في العرف وعند العقلاء ومحة سلب اللفظ عن البعض وان ثبوت الحقيقة في بعض
الافراد يوجب الاشتراك والمجاز خير منه وهل يفيد العموم الاستغراقي اي كل فرد كما زيد
كما عليه الاكثرون او المجموعي كما عليه كثير او التخيير اي كل ثلثة ثلثة والحق بين الثلثة انه على
الاول يثبت الامتثال فالبعض ان افتصر عليه ويعاقب على تركه الباقي وعلى الثاني لا يحصل
الامتثال الا بالاتيان بالمجموع من حيث المجموع لانه المراد على القول به فلا يكون المفتصر
على البعض ممتثلا اصلا كما هو الثاني في كما مر كما مر وعلى الثالث يثبت الامتثال
بكل ثلثة خاصة لا بما دونها لانها كالمركب فكان الفاعل بعضا فالاول والثاني اقل وصول
الامتثال بالثلثة المبعضة المغايرة من ثلاثة الاخرى وان عوقب بترك الثلاثة الاخرى
الذي هو كذلك نحو حصول الامتثال بالاتيان الاحد الاخير لها وثبوت العقاب على تركها باقيها على
القول الاول والثاني الثاني في حكم نفس الثلثة من الحاقها المركب في عدم حصول
الامتثال فيها لانه فلا يحصل امتثال بالاتيان فكذا في الثلثة لا يحصل الامتثال
انما بالاتيان بها اجمع فالذي يأتي بثلثين لا يكون ممتثلا بهما انما والحق الاول لنا بانا دد
الاستغراق وثبوت الامتثال لكل فرد فرد الى به عرفا ويثبت العقاب على تركه الكل اذ الذي
يأتي بالبعض كعدم جواز الذم على تركه الكل لمن اتى بالبعض على تركه الكل لمن اتى بالبعض
معتذر بمخالفة المدلول وهو العينة المجموعية واجيب من قال بالعموم المجموعي بان
قول القائل للرجال على درهم يوجب الحكم بانه ليس عليه الا درهم واحد وهذا
مخالف فوله لكل رجل درهم فانه يوجب الاستغراق فظهر الفرق وبما يظهر

قوله لكل رجل والرجال على درهم درهم قوله ثم الرجال قولان وقول اكرم العلماء بمنزلة واحدة
من ارادة التخصيص وان لم يكن ثمة معهودة وهذا بخلاف ما لو عرف المخاطب الرجال
الذين يتخصصهم في قوله مخاطبا للعارف للرجال على درهم فيعرف انه زيد وعمرو
بكر مثلا خاصة ويشكل هذا على ما لو حصل اللام كما قيل في جمع الامير الصاغة للعهد بناء
على عدم اعتبار العموم هنا من حيث عدم سلطنة الامير على جميع البلدان ليفيد امره في
جميع الصاغة منها جميع او عدم الحاجة الى هذا الجمع فيحمل على ما عند البلد الا اخير من البحث
في ذلك عدم الحدوى بعد ثبوت اصل الحكم في المقام والظاهر ان المراد بالعهد هكذا
كما اراد من التخصيص فيما ذكرنا ايقاعا وربما يقال ان في مثل اكرم العلماء محمولا على الجمع
جملا وبعد ذكر اكرام الجميع والرجل من البلاد البعيدة جملا من لا يدخل تحت القدرة غير معقول
القدرة شرط في كل تكليف بمعنى ان عدم ما نع فيه وان اريد العموم فيتبع وقت
الامكان فيجب والا فلا للمانع اذ فرق بين عدم التكليف اصلا او وقوع مانع منه
كالنسيان مثلا ولذا يجب القضاء على الناسي في تمام الوقت بخلاف المغمى عليه كلما اذا
القضاء بمدارك ما فات لا ما لم يكلف كالصلوة قبل دخول الوقت فالدخول كالوقت
من شروط التكليف فلا يسقط عن المغمى عليه فلا يجب القضاء بخلاف النوم حيث انه
لم يبد من شرائط التكليف في مظان ذكرها حيث يذكر البلوغ والعقل والوقت
ونحوها من الشرائط فلاحظ وتدبر وبالجملة فرق بين دلالة اللفظ ووجود المانع
العقلي فان اكرم العلماء اليوم يقتضي عدم مطلوبية اكرامهم في غير اليوم امر بخلاف
ان بين اكرم العلماء فتدبر بما علمتها هذا الا ان الاظهر ان المفهوم عرفا من قول القائل
اكرم العلماء فقط عدم ارادة الجميع حتى من افتصى البلاد وبلا يفهم ويحمل على ارادة
من في البلد خاصة فراجع محل اللام الا ان يفهم التعليق على الوصف المزيل للعموم
كاكرم الخوص اي لاجل انه وكيون ضد اكرم العلماء من حيث علمهم والفرق بين

فلا

الامرين في خصوصيات المقامات والموارد مما لا يخفى على الفطن المتدرب والله الهادي

واما المفرد المعرف آه اعلم ان المحقق عند المحققين ان المفرد حقيقة في الجنس واللام لتعريفه مجاز في الثلثة الاخيرة بدليل تبادره عند التجرد عن القرينة واحتياج فهم المعاني الاخر اليها اذ لولا ها لحمل على الجنس لتبادره كما في قولنا ادخل السوق والعلم بارد ونحوهما وعدم صحة قولنا جاءني الرجل الفصاد وتكلم الفقيه العقصلاء وجاءني الرجل وغيره ذلك الا بجاز او على هذا فالحكم المتعلق به متعلق بالجنس وداخل فيه والمكان وجود الجنس في الخارج بوجود افراده فيعم الحكم جميع الافراد وان كان نادرا جدا وعليه فقول الماء طاهر وخلق الماء طهورا يتناول الماء المستحيل من الهواء لدوران الطهارة مع الطبيعة حيث وجدت والماء المستحيل منه من افرادها فيثبت له الحكم ولا يتوقف اثبات طهوريته على الاجماع ومن هنا يتبين جودة الغناء مطلقا كما عليه الاصحاب فاذهب اليه بعض من عاصرته اذا كان مع الآلات الطرب لا بد وان يقاصر فالمتبادر الى المفهوم في زمان صدور الاخبار وهو اقتران المقطع بالغناء في زمان بني امية والعباس الا ان الطرب غالبا مدفوع عادة كما وعليه يتفرع فوايد مهمة في ابواب الاحكام الشرعية لا يتبين ان اناط الحكم بالطبيعة لا يستلزم ثبوته في افرادها لجواز الانفكاك الا ترى ان جنس الرجل خير من جنس المرأة مع انه لا يستلزم خيرية كل فرد منه من كل فرد منها وهو واضح فجاز في الاحكام الشرعية مثلها ان يختلف حكم الفرد عن حكم الطبيعة بل مقتضى الاصل عدم سراية الحكم الثابت لها الى الفرد الا بدليل لعدم جواز الفتوى من مدلول القول الا ما تقول الماهر فيه ان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود افرادها اذ لا وجود لها خارجا كما ان حكمها بالحقيقة لا يتعلق الحكم بالطبيعة الا افرادها نعم ان ثبت التخلف في بعض الاحيان كما في المثال المذكور فلنا

به والا فالحكم ما ذكرنا فان قلت ان اناطة الحكم بالطبيعة من حيث هي غير معقولة اذ الحكم على ما عرفت هو الخطاب المتعلق بفعل المكلف والطبيعة لا وجود لها في الخارج فكيف يتعلق بها الخطاب اذ المعدوم لا يتعلق به الخطاب فلا مندوحة من جعل متعلق التكليف والخطاب في الاحكام الشرعية هو الفرد وحيث كان هو المخاطب به تعين ان يتوجه الحكم فيه الى التاسع الغالب لانه المتبادر ومن هنا يتبين ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة الغالب قلت ان الطبيعة وان لم يكن لها وجود في الخارج الا ان تعلق التكليف بها غير بعيد لقدرة المكلف على ايجادها بايجاد مرة منها اذا لم يعتبر في التكليف حصول القدرة المكلف به على المكلف به في الخلية وبوجه ما الا ترى ان المشهور في كل من يجتني فائدة الامر المرة او التكرار والفور او التراخي قالوا بعدمها وافهام المتكلم بناء على ان الموضوع له والمدلول عليه هو طلب حقيقة الفعل وكل من الفور والتراخي والمرة والتكرار خارجان عن الحقيقة الماهية كالزمان والمكان والا لزم الجمع في المخارج بين متضادين ومن المعلوم ايضا ان الوجود في الخارج لا ينفك عن الفور او التراخي والمرة او التكرار بل ايجاد الطبيعة على غير الوجود المذكور مستحيل قطعا ومع ذلك فالمكلف به ليس الا افراد والخصوصيات بل الطبيعة خاصة وان ايجادها في الخارج لا يكون على نحو من الانحاء الا فورا او تراخيا او مرة او تكرارا فتدبر ومن هذا السبيل البحث في اجتماع الامر والنهي وايجاد طبيعتها في فرد اذ المنع في هذا البحث ليس من اجل عدم تعلق التكليف بالطبيعة بل من جهة استحالة اجتماع الامر والنهي في متعلق واحد فتدبر وتحوذ لك كيما ينفع تجد ولكني بينا في هذا التحقيق صرف الاصحاب الاطلاق الى الافراد الشايعة وعدم انفكاكها عن الطبيعة ويمكن الحمل على جعلهم الشيوع قرينة ومن باب العهد يحمل اللام عليه

ادعى ان الحمل على الحقيقة انما هو بحسب اللفظ واما بحسب العرف فلا يتبادر الى الذهن ولا يتبادر الا الافراد الشايعة كما هو المشاهد فتكون هي الحجة نقدما العرف على اللغة ومع ذلك فاعتياد مظان الاستعمال ومواردة المخصوصة واعتيادا القرائن المحفوفة مضافا الى فهم الاصحاب من المقام المستنبط الاحكام والله العالم قوله لنا عدم تبادر العموم اقول لا يذهب عليك ان استدلاله هنا بعدم التبادر وعدم الاطراد يفيد القول بمجازية العموم والاستغراق فقوله بالحقيقة فيه فيما يأتي في هذا المقام قوله وجاز وصفه آه اقول يمكن ان يبين ان القرينة في المثال قائمة على العموم وفي الوصف بالعموم اذ لا تناقض في جواز الاستعمال في العموم مع القرينة والكلام انما هو في العاري عنها لان اصل المعاني على الاستعمال في المعاني الاربعة على وجه حكم بكونها معاني لحقيقة ولكنه وهم كما عرفت اذ الكلام انما هو في المعاني التي يحتمل فيها المفرد من المعاني وظاهر ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان كان المتعين بلفظ المعنى في المجازي ما يكون موهما لارادة الحقيقة واظهر انها ولكنه مدفوع باستعمال لفظ المعنى في المجازي ايضا مع ظهور التجوز فيها عارية من تبادر الجنس خاصة دون اخواته وغيره ذلك فيتعين المجاز في غيره دفعا للاشتراك ومن المعلوم اليقيني ان في المشتبه المحتف باللفظ لا يتبادر احد المعاني بخصوصه الى الذهن ومن ذلك يعلم كون المعاني الاخر مجازيا فينبغي حمل كلام من ليس فيه التصريح بالحقيقة في الجميع عليه بدون قوله ان الانسان اه اقول الكلام فيه كما في السابق من قيام القرينة على الاستغراق وهي الاستثناء وليس الكلام فيه كما عرفت قوله لعموم الاطراد اقول وذلك كما في قولهم رأيت الرجل الا الا البصريين لقبحه ودل عليه نحوه

قال

قال سلطان العلماء ره في حاشية كلام له في المقام ما نقول لمن قال بعدم افادته العموم لم يقل انه كان موضوعا للخصوص اذ استعمل في العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لمفهوم ما من حيث هو بل للعموم والخصوص فيفهم كل منهما من خارج لا بدلالة اللام فوصفه الجمع في المثال المذكور لا يضعف كون اللام مستعملا في العموم والا عليه لجواز كون استعمال اللام في معناه المطلق وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم كما كان مجازا من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الثاني وفيه ان اللفظ حيث كان حقيقة في المهية فاذا استعمل في العموم كان مجازا لانه استعمال في غير ما وضع له حيث ان اللفظ لم يوضع للعموم حتى ينافي على التعيين الذي اختاره في بحث الاشتراك من ان الموضوع له هو ذات المعنى لا بشرط بجيء هذا الكلام ولكنه مردود كما عرفت نعم قوله فيفهم كل منهما من خارج فيه ان القرينة الخارجية انما تفيد كون اللام مستعملا في العموم وان المراد من لفظ الدينار والدرهم هو العموم كاستعمال الكل ومع هذه القرينة لا يتبادر الى الذهن الا العموم وارادته في اللفظ واستعماله فيه كما في سايب الاستعمال المجازية فتدبر وتنبه قوله وهو معنى العموم اقول اعلم ان المطلق يرجع الى العموم بشرطين الاول ان لا يكون بعض افراده شايعا بحيث ينصرف الذهن اليه عند الاطلاق الثاني ان يكون ذكر لاجل حكم نفسه لا ان يكون مذكورا لبيان حكم اخر كان يرجع الى العموم الى ثلاثة يخلو الكلام عن الفايدة والفايدة هنا مخففة وان لم يرجع اليه مثال قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا ولا تسكن عليكم واستدلال الشيخ به على الحمل موضع بعض الكتب الحمل خاصة لا مطلقا قوله لا يفيد العموم اقول ولك ان تجوز وصفه بكل من مراتب الاعداد فمن مراتب دعا لا ثلثة واربعة وخمسة وهكذا فلو كان موضوعا للعموم لكان الاستعمال فيها تخصيصا وهو مجاز فيه ان ذلك ليس مجازا حدا مضافا الى الاطراد في جميع مراتب الاعداد وهو دليل الحقيقة وانتهى

الامثال بالثلثة والاربعة والخمسة في قوله الشيء برجال اراكم رجالا ادلة الحنفية قوله ره
فلو اراد الطالة آه قيل هذا قريب مما نقل عن المحقق في المعرف باللام واختاره ثمة مع ما رده
هناك عليه بان الفرق انما يتوقف بينهما ان في المعرف ما لم يكن وضع يحمل عليه مطلقا
من دون قرينة كالتثنية هنا وكان اجراء الحكم على المرسية ممتنعا وعلى فرد مخصوص منافيا
للحكمة فلذا قال بالعموم وبالجملة فالقول بالعموم انما هو لتبع الاجال في الحكمة وذلك هنا
حاصل بالحمل على الثلثة بدون قوله ره ولكن لا يخفى ان الفرق بما ذكرنا منتف بين الحكم الوضعي
كاحل الله البيع والتكليفي كاقم رجالا اذ الامثال تح يحصل باكرام رجال ثلثة لانه
يمتثل اكرم رجلا في حصول الامثال في اكرام واحد واما الفرق بين ملحق الحكم الوضعي
بالمفرد المعرف والجمع المنكر فالظاهر استوائهما في افادة العموم للحكمة اذ لا فرق بين الحالة
بيوما في عدم تحقق امتثال فرد من البيع او افراد ثلثة من البيع لعدم تعيين الحلال فيهما
وعدم تميزهما عن الحرام وكذا الفرق بين ملحق حكم التكليف بالمفرد والجمع المنكر فان الظاهر
استوائهما في حصول الامتثال بغير العموم كما لو قال اصطد بيضا او صيدا فان الامتثال
في الاول يحصل بفرد وفي الثاني ثلثة فالفرد المعرف كالجمع في عدم افادة العموم فتدبر
قوله ره بين العموم والخصوص اقول ربما يلوح من الوضع للفرد المشترك كون الامثال
في خصوصية معينة مع الفرينة مجازا كالفرينة في مجازية استعمال الكلي في الفرد والامر
في الندب والوجوب على القول بالطلب وكلمة زيد معنوي لانا استعمال في غير ما وضع
له لانه لم يوضع للخصوصية المعينة المستعمل فيها الصيغة ثمة ملخصا قوله ره لنا انه يسبق
الى الفهم آه اقول واستدل ايضا بوجوه الاول الفرق بين صيغة الجمع والتثنية
مع اشتراكهما في الوحدة فان ثبوت الفرق بين صيغة الجمع والتثنية وغيرهما
وبيان الفرق بين التكلم مع الغير والتثنية الاخبار عن تعدد الاثنين لعموم الفرقة
في الاول عن نفسه وبذلك يعلم الفرق بخلاف التثنية والجمع مع اتحادهما

في الاخبار عن تعدد الاثنين لعدم الفرق بين معنييها وان افترقا في الصورة والعلامة
الا ان هذا الافتراق لا يدل ان يكون لفائدة في المعنى وعلى فرض التسوية ينتفي لفائدة
لا يتناول الزايد بخلاف الجمع فجاز تناول ما فوق الاثنين وهذا الفرق كاف للمغايرة ثم
الثاني لو صح الطلاق الجمع على ما فوق الواحد حقيقة كالتثنية لجاز طلاق الثلثة على الجمع
والجمع عليها وجاز وصف كل منهما بالاخر مع استقامة وفاق والجواب ان صحة الاطلاق يتبع
وضع الواضع والواضع لم يوضع لفظ الجمع الا لما يتناول الاثنين فما زاد كما انه لم يوضع لفظ
التثنية الا لما يتناول الاثنين خاصة فتدبر الثالث اختلافهما في الضمير لان عود
الجمع بالوضع كالاشارة للتثنية بالوضع ولو اشترك كما لو كان قرين فلم يكن فايدة في احدى
العلامتين والجواب حصول الفرق بما ذكرنا فجاز الفرق في العلامتين والجواب بحصول
الفرق بما ذكرنا فجاز الفرق في العلامة للفرق في المفاد حسب ما قرر نا قوله ره
الثاني قوله ثم انا حكمنا آه اقول وكذا قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين حكاية عن داود
وسليمان والجواب انهما جمع المتحاكمين ثلثة قوله ره ثلاثة لا لانه فرضه اقول وانما فرض فجاز الفرق
قوله ره وعن الثاني بالمنع آه اقول وانتم فان الكلام في صيغة الجمع والبحث فيما
يجوز تعالى وتقدس وصفهما بالكثرة وصدر المبحث يقول اقول راجع صيغة الجمع
آه قوله ره ما وضع لخطاب المشافهة آه اقول اعلم ان هذا البحث انما يتمشى على موضعين
الاول ما ذهب اليه من ان الخطاب لو تعلق بالمعدوم كالمشافهة وجب حمل الفاظ الكتاب والسنة
على المعاني العرفية ومفاهيم المكلفين في زمانهم فلا يجاب الى فتاح الحاسبان المعنى فتح
وارجع الى كلام اهل اللغة مثل الفاموس والصحاح ونحوهما اثبات مجيئه وتوقفه
مع عرف الشارع لان الدليل الخاص او الوارد لمخاطب ما لا لعدم التغير وبقاء ما
كان واثبات مجيئه هنا الاصل وكذا لا جابة الى توقيف العرف مع اللغة بالاصل
وكذا مع عرف الشارع لان الدليل المقتضي لحجيته عرف الوارد يقتضي لحجية عرف المخاطب

في زمانهما هذا وفي كل زمان ولو اختلف عرف المخاطبين في الواقع في زمان واحد لجاز
اختلاف الحكم باختلاف المكلف وهو غير بين كما يظهر من تتبع الاخبار وهذا النوع
من الاختلاف كثير وواقع في الاحكام الشرعية فلاحظ وتامل واما المقتضي للوجوب
لتسوية المعدوم مع المشافهة فهو عدم جواز الخطاب بما لا يفهم ولزوم الاغراء بالجهل
والتكليف بما لا يطاق لو اريد خلاف مفهومه وهذا هو المقتضي لحمل على عرف الوارد
المخاطب ويمكن المناقشة بان حمل هذا من ثمرة هذا البحث لعدم تمام دليل به اصلا على
هذا بل تم حمل كلام الشارع على المعاني المختلفة في لفظ واحد مثلا المدة في زماننا في كل
بلد بل معيار يخالف الاوان الماضية من زمن الائمة ع وكذا العلة يختلف في الازمنة
المستقبلة الجزء ان حضور الامام ع كيف يجوز حمل لفظ المرض الخفي على جملة المعاني
المختلفة وفض هذا بان في الالفاظ لان اختلاف في معاني الالفاظ باختلاف
البلاد اكثري وليس بناء كان الرجل في زمان صدور الآية كان مختلفا
بالنسبة الى مكة والمدينة والعراق ولعله يختلف في المستقبل ايضا وعلى تقدير ما ذكر
يلزم منه اختلاف الحكم باختلاف شتى والتناقض في الحكم الشرعي ولعل الفاضل
بعموم الخطاب لا يقول بهذا بل يعتبر في مثل ما ذكر معنى اللفظ في زمان الصدور
الا انه يعم الخطاب الحاضرين للمكلفين ولكن يشكل بدوه اعتبار البحث ح شيئا الا ان
يقال بالفرق بين ما علم اختلاف المعنى في زمان الصدور وزمان الغيبة وبين
ما لم يعلم فعلى الاول يعمل بما علم في زمان الصدور وعلى الثاني يعمل بما فهم في زمانه
وفيه فرق غير بين وجوب الفحص والبحث على المجتهد لاقتضاء الدليل وجوب العمل
او جوازه بما فهم وعرض من الخطاب كالوارد المخاطب من غير فرق وانما حصل الدليل
بما علم الاختلاف للمانع المذكور وهو مع المجمل منتفي هذا ولا يبعد القول بالعمل
بالعرف في كل زمان عملا بمقتضى خطاب المشافهة ولزوم اختلاف الحكم غير مانع

بعد انتفاء الدليل كما في اختلاف المجتهدين في الحكم لاقتضاء الدليل وكما ان اصحاب الائمة
مختلفين في الحكم الواحد كما يظهر على المتتبع في الاخبار فلكن هذا من ذلك ايضا فغايته الا
ان يثبت الاتحاد بالاجماع ثم والثاني فيما لو اختلف في اتحاد حكم الغايب مع الحاضر فانه
على تقدير تخصيص الخطاب المشافه بمن حضر الحكم المستفاد من الخطاب به ايضا وانما يعم الغايب
بالاجماع فتدبر وقع الخلاف المانع عن تحققه فلا اجماع فلا يتم مسالة انعقاد الاجماع على وجوب
سلوك المجتهد على الموجود في زمان الرسول ص واختلف في الوجوب على الموجود في زمان
غيبة الامام ع بناء على اشتراط حضور الامام ع او منصوبه المانع في الوجوب العيني ودوم
فان استدل ايضا بقوله ثم اذا ادى للقاصد من يوم المجتهد فاسعوا الآية على الوجوب على
كل مكلف حاضر او غايب يتوقف على الاجماع وهو ممنوع في موضع الخلاف مطلقا للمانع
من شمول لفيز المشافهة فتدبر حكم المشافهة الحاضر الغايب يتوقف على الاجماع وهو ممنوع
في موضع الخلاف كما ذكرنا فتدبر والله يعلم قوله ره احدها انه لو لم يكن آه اقول
واستدل ايضا بقوله ثم لكن فان ذلك خطاب للمعدوم اذ الموجود لا يخاطب
بالتكوين والا لزم تحصيل الحاصل والجواب ان ذلك كناية عن حصول مراده بالارادة
فانتم امع الضرورة عالمة ان الصور والفعل ومن المعلوم المبرهن عليه ان افعاله سبحانه
موقوفة على الارادة ولا توقف على الخطاب بجوز فلم يكن بيان الخطاب الا للتقريب
الى افهام المخاطبين المنزل عليهم من الاعراب الذين هم كالانعام وبانه ان ثم ذلك في
خطاب البشر فلا نسلم في خطابه سبحانه لان الموجود والمعدوم لديه سواء والجواب نسلم
التسوية ولكن لا يقتضي ذلك جواز التسوية في الخطاب لانا لمعدوم كالجاهل فليس لهما
الخطاب ولان الحق ايضا فان الخطاب لم يوضع الا للمشافهة الموجود والمعدوم لا يشافه
وايضا فان حقيقة الخطاب لا تحصل الا بتوجيه الكلام نحو الغير والخطابات القرانية
لم تكن كذلك اوهم حدوثا لم تكن الا بكتابته بالعلم في اللوح والحفظة على ما ذكره

كانوا ياخذونها ويحفظونها فيتلون بها والكتابة لا تسمى خطابا حقيقة نعم وانما كان ذلك تصويرا للخطاب فيخرج عن محل الخلاف وبقوله ثم السنة بنحو الحاجب انه قد يقال بالمثال على الخلاف وبانه ان كان خطاب القرآن خطابا فقبل نزوله الى السماء الدنيا وكون اقبل نزوله الى الارض كان خطابا للمعدوم والغائب فيتم المطلوب وان لم يكن خطابا فكيف يخص بالمشافهين والجواب انه لم يكن خطابا الا بعد تبليغ الرسول لهم وكان المخاطب ومن هنا يخص بالمشافهة والمقول بابه ثم كان مبلغ خطابا بسجانه مساعدة في التعبير اذ يقال فلان شتم ولده ونحوه على الخاطبين لم يكن خطابا ولا يرد عليك ان اللازم من ذلك الدوام فمشافهة وخطابه ونحوهم انما هما الخطابات ليخص الخطاب الموضوع له اللفظ ولعله كان كذلك فتنبه وتامل والله العالم

قوله ع اختلف القوم اه اقول اعلم ان موضع النزاع في هذا المبحث جواز التخصيص بالاكثر او الى الواحد فقط بل وعقلا وعدمه وثمرة هذا الخلاف عدم طرح العام المخصص الاكثر من الكتاب والسنة وعدم الحاجة الى تاويله ان امكن بل عدم جوازه على الاول ووجوب التاويل ان امكن والا فالطرح على الثاني لما تقدم ان العام حقيقة في العموم وان استعماله في الخصوص مجاز يحتاج الى العلاقة المفقودة لامط والوجوه الصحيح في مثل اكلت كل رمانة وفي اكل واحدة والحق في المقام التفصيل بان نقول لما كان المجاز مرجعا للعلاقة مشابهة الخاص للعام في الكثرة فلا بد من بقاء جم يقرب من مدلول العام دفعا للقبح المذكور من كلام الحكيم ودفعا لالغاء كلامه من حيث وقوعه على غير الجهة المقصودة عند العرب اذ المجاز لغير العلاقة لا يعبد لا هذرا فاسدا خارجا عن العربية فكيف يمكن حمل كلام افصح البلغاء عليه فلا معنى لوضع ابواب التاويل والحمل على خلاف الظاهر فالتحقيق ان الموجود من الكثرة ان امكن

والا

ينظر ونك اذا قال الناس كانوا عندنا فلان او قالوا الفلانان كان الى غير ذلك مما لا يحصى
كثرة وشيوع هو الشهير لا يشكك ولا يخفى على العارف بالمحاورات واما ما في الحنفية كقوله
صعد السطح اى سطح الدار من الثلثة ثابته في الكل واما مع الحنفية فشيوع التجوز
به مما لا يشكك فظهر فتدبر هذا مع ان الناس قالوا لك لا تفعل لهم خالفتهم انما كان لهم بفعله
الا واحد وغير ذلك فلاحظ المقام فانه من المحاورات والوجه ما قلناه فتدبر
قوله ره ليس بعام اه اقول لا يخفى ان ادعاء العموم محصورة واما دعوة لفظ الناس
العموم اما الكونه جمعا محلى باللام وليس كذلك مع انه انما يفيد العموم حيث لا يكون
معهودا كما ذكره المفتاح سابقا وههنا قد يثبت معهود وهو نعيم كما ذكره واما الكونه
معرفا بالام وهو كاسبق لم يتعين للاستغراق بل يحتمله وغيره وههنا يتعين
حمله على العهد قوله ره كانهم جعلوه فرعا اه اقول هذا التفريع لعله يشتهي في الجمع المحلى
باللام والجمع المضاف حيث لا عهد بناء على اعتبار اصلهما وهو الجنسية وان اعتلى
احدهما باللام او الاخر بالاضافة فان غايتهما افادة العموم لانه الموضوع لدى جمع
الاستغراق في الخصوص لم يكن الموضوع لدى اراد الانه المفروض فيكون المستعمل
قد قطع النظر من الخلية والاضافة جميعا ووضع الواضع فيكون المرجع الى استعمال
اصل الجمع في عدد مخصوص ولا يخفى انه على هذا التقرير يكون الاستعمال حقيقيا
لان استعمال الجمع في اى عدد كان يكون حقيقة الا ان يوان اعتبار
خصوصية لم توضع له اللفظ يوجب التجوز مع ان قوله ان الجمع المحلى باللام تكون
موضوعة لخصوص العدد المراد للمستعمل فيكون استعمال اللفظ في الخصوصية مجازا
نحو التجوز في استعمال الكلي في الفرد وفيه منع لان ارادة الخصوص انما هي
من الجمع المحلى باللام والمضاف لا من اصل الجمع كما لا يخفى ولا يبعد ان وصفه

يخالف

ان الموضع قد يتعلق بالكل بدون التخصيص فتخصيص اللفظ ببعض خصوص استعمال
في غير ما وضع له وهو بالجملة فكان الواضع وضع العام فالعلماء للمعنى المفهوم من
قولنا اكرم زيدا اكرم عمرا اكرم خالدا اكرم وليد او هكذا فكما انه لا يستفاد
هنا العينية اى وجوب اكرام زيد مع عمرو وخالد لا بد وان يكون الوجب اكرام
كل فرد لا مع فرد اخر لكن لا يقول الحاكل المجموعي ولا بد وان فرد اخر فيقول الى
اعتبار الوحدة كان المشترك لفائده هنا لما فانه لا استغراق الموضوع للمجموع
فان قلت لم لم يكن الوحدة معتبرة في كل فرد وكان الموضوع له الفرد بحيث
الوحدة والعينية خارجا ارادة الواحد وكان استعمالا في الموضوع له قلت لما كان
الواضع لا حظ عند الوضع عدم التخصيص بمعنى انه وضعه كل فرد وخصص اللفظ
بجميع كل فرد لا بجموعها فكان الاستعمال في البعض خاصة استعمالا في غير ما وضع
له اللفظ وهو جميع الافراد بدون التخصيص فلو كان مجازا والدليل على هذا الوقوع
السابق والتبادر المتبادر من لفظ العلماء بدون القرينة كل فرد جميعا لا مجموعا من
حيث المجموع ليكون بناء اكرام فرد فيه مثل اصلا لان المامور به هو المجموع
وانتم يصح ان يقال ان بعض العلماء خاصة ليس بالعلماء وان العلماء ليس بعضا لمن
قيل مثلا ليس علماء وهو دليل المجازية في البعض قوله ره في الحاشية هذا انما يتم
لو كان اللفظ مستعملا اه اقول لفظ ان المخصص قرينة على عدم ارادة استعمال
اللفظ في البعض فكما ان في المخصص المستقل يكون المخصص قرينة على عدم ارادة
العموم فلا يكون اللفظ مستعملا فيه بل يكون مستعملا في البعض فكذلك
المخصص الغير المستقل قرينة على عدم ارادة العموم من اللفظ فيه وهذا مما يحكم
به العرف والعادة وانتم فلو سئل المتكلم بذلك القول انك هل اردت
من العلماء الكل حتى زيدا ثم اخرجته بقيد ثابتي لم اردت من العلماء الكل بل اردت

ما عدا

ما عدا زيدا ثبته فراجع العرف ومحاورات اهله وانتم فان ذلك القول قد يتضمن حكمين
وجوب الاكرام وعدم وجوب اكرام زيد فحين قوله اكرم العلماء ان كان مريدا
لهم اجمع فقول ما بعد مما يرجع مع انه غير مراد فيكون قوله لا تكرم زيدا نفيا لما اثبته
اولا فيكون معارضا للاول مع انه لا يعد معارضا بعد البوح وانتم فكما انه لم يكن
حين قوله اكرم مريدا به وجوب الاكرام كذلك لا يكون مريدا من العلماء الكل فاذا
كان اراد الكل كما هو المفروض لزم ارادة وجوب الاكرام اجمع والعرف يحكم لان
الحمل على الكل ان كان للوضع فليعمل الامر على الوجوب ايضا للوضع فيلزم خلاف الظاهر
وانتم فان الاستثناء دليل على بقاء المصطلحة الثابتة في باقي الافراد والشائع
عام بها كلا والبداء مستحيل في حقه والامر حقيقة وظاهر في الوجوب في الكلام الاول
يوجب البداء وهو ممتنع فيلزم ان لا يكون مريدا الكل فان قلت يرد الامر ههنا
بين ارتكاب احد محذورين اما ارتكاب خلاف الظاهر في لفظ العلماء بان لا
يكون مريدا من الموضوع له اعني الكل عند الطلاقه او ارتكاب خلاف الظاهر في لفظ
بان لا يكون مريدا من الموضوع له اعني الوجوب حين اطلاقه قلت ارتكاب الاول
اولى ولو قبل اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص قدم التخصيص لغلبته وشيوعه
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص تدبر وتامل قوله ره وهو الغالب بانه حقيقة
اقول لا يخفى ما في هذا من الوهن نعم القياس وخاصة في اللغة اتفاقا من
الخصم بل جميع من يدري بالعلم وخاصة اذا كان مع القرائن فانه حقيقة
يشهد بالحكم اتفاقا فضلا عن اعتباره في اللغة وبيان العرف اولا ان موضع
النزاع جزم الكلام ولا الكلمة وثانيا الجزم المفصل منه لا المتصل وثالثا
الجزم منه اذا كان اسما موضوعا لمعنى المستفاد من صيغة العام دون الجزم
الحرفي منها فان الطوال في قولنا اكرم العلماء الطوال اسم موضوع لما يقابله

المعنى الموضع له لفظ العلماء فكل من الصفة والموصوف معنى بخلاف
الواو واللام في المثالين فانهما حرفان لبيان ان الاسم عام وفي الثاني
يظهر الفرق بما ذكره المصنف وبما ذكرنا في الجمع المحلى بأي في الاستغراق وبجعله
لا في الجمع المحلى بأي في الوضع بانفاق المحققين اذ لم ينقل من اهل اللغة ووضع العلماء
الطوال لمعنى يغاير وضع المفردين بوضع مستأنف ولو صح ذلك لجرى في جميع
المفردات المركبة في الاستعمال نحو الغلام والظاهر انه خلاف الوفاق حتى من
من المحقق مع ان الوضع انما يتعلق بالمفردات كما مر في محله وفي مثل جاءني زيد
اينقم كلمة واحدة نحو الاعلام في مثل محمد علي ونحوه لشيوع الوضع فيه جدا و
هذا يجلان غلام زيد لعدم ثبوت الوضع فيه قطعا ووفاقا ظاهرا وهذا هو
الوجه الخامس والسادس يحمل قولنا ولو صح ذلك وجها خامسا ويكون الفرق
بين المشترك بينهما بعد العرف احدهما كلمة واحدة دون الاخر وجها سادسا فتأمل
قوله قبل الاسناد والحكم اقول مبني على ان القائل اكرم عشرة الا واحدا لم يحكم
بوجوب الاكرام ولم يسند الوجوب الا بعد الاستثناء وح فحكمه بعد الاخراج
واسناد الحكم الى الباقي بعد الاخراج وعلى هذا لم يكن حين التلفظ والتكلم باكرم
عشرة مريدا وجوب الاكرام ومسندا للحكم الى العشرة ليلزم منه استعمال اللفظ
العشرة في غير ما وضع له وهو العشرة اذا اسناد الحكم الى العشرة خلاف الواضع
كما يوضح عنه الاستثناء فيكون المسند اليه الحكم هو العشرة مرادا بها في لفظ
العشرة ضم منه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو العشرة وهذا
بخلاف ما لو لم يسند الحكم الى العشرة او لا ثم يحكم كذلك بل يكون الحكم والاسناد
بعد الاخراج بيان بديهي من العشرة تمام مدلولها لعدم الحكم بها ولذا يستثنى
الواحد اذ الاستثناء هو اخراج ما لولاه لكان داخلا فالعشرة اريد بها
تمام

تمام ما لولاه ثم بعد ذلك اخرج الواحد منها فاسند الحكم الى الباقي فيكون الحكم خاصا
من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء ويكون كلا من الاستثناء اخراج المستثنى
من الحكم عليه كما يحكم على والمستثنى والمستثنى منه مشتركا في معناها الحقيقي ويكون
فائدة الاستثناء اخراج المستثنى من الحكم عليه كما يحكم على الباقي كما ان قولنا جاءني القوم
الا زيدا ابواه منه ان زيدا ليس من القوم بل واد في الجمع المثبت للباقين عنه فيكون
مخرجا زيدا عن القوم تمام مدلوله في الجمع وعن القوم في الجمع المثبت للباقين الجاءين
وح فقولنا اراد من القوم تمام مدلوله بحمل زيدا فيه ولذا اسمي خبرا واستثناء ولو كان
خارجا كان الاستثناء عنه لغوا فيكون الاخراج عن الحكم خاصة لا عن الارادة هذا الا
ان المشهور في المثال المخرج كالعام المخصص لاتحاد المقتضي فيما مرين وشهادة العرف
على وضع الاسناد والحكم اولا لفهمه لهما اولا وان الامر فيمثل اكرم عشرة مثل اعتق
علم اراده تمام معناه طلب اكرام عشرة نحو اكرم العلماء والاستثناء بيانا كشف
عن عدم اراده تمام المدلول كما في الخاص والاستثناء كما مر فذهب **قوله** ذهب
العلامة اما قول المسلم والمحرر هو ظن المجتهد بعدم بن المجتهد بعدم فهمه العرفي الظني
بحيث بالعقل والنقل من الكتاب والسنة واجماع الامة ولا يخرج عن الحجة الثانية
القطعية / الا الاجماع وضاء الضرورة الحاصلة من مقدمات اربعة مذكورة في مظانها
وضاء عدم التكليف بالا يطاق وسد باب العلم وح فالظن المجمع على اعتباره انما
هو بعد بن المجتهد بحسب الخاصة ولان بعده بعلم سد باب العلم وبعده يجوز حصول
العلم في امكان التخصص لا يكون ظن العام مورد الخاص بل يكون منه ما يخرج الحجة
الثانية بالاولى لهذا ان قلنا بحصول الظن من العموم والا فيبقى التخليف في ان
كل عام لم يخصص الى الان قبل ما من عام الا وقد خص وتراه ايضا بالمشاهدة والا
ستقراء بل قلما لم يبن على العموم الا هذا المثل قوله سبحانه ان الله على كل شيء قدير

ويكون شيء عليم ونحوه مما هو مؤد ولا يذهب عليك ان اللازم من بناء العموم في المثل
عدم عمومه اي عدم عموم المثل متقرب وبالجملة فالمدعى لذلك المثل مضافا الى
الاستقراء والمشاهدة من اهل الخبرة وقوله يفيد الظن فتحصيل الظن بعدم البقاء
الا في النادر والملحق بالمعدوم فان ظن على هذا يتفق ثمرة كون العام حقيقة في العموم
ما هو المشهور وهو بعيد فلت انتفاء الثمرة قبل التخصص غير مستنكر بل هو المشهور
نعم الثمرة تظهر بعد التخصص لانه حيث يبذل جهده ولم يحصل الخاص يحصل الظن
بعمومه ويتقوى بالظن الحاصل من الوضع للعموم او بقي الظن الحاصل من الوضع سالما
من معارضة الظن بالتخصيص لانتفائه بالتخصص وبذل الجهد متقرب وان كان قبل
التخصص وبذاك لا يحصل الظن بالعموم للمثل المذكور والاستقراء فان جعل
الاحكام موضوعات بل كلها كما ياتي الاحكام لم تبن على ظواهرها كما استعمالا كما
في الندب والنهي في الكراهة حتى ادعى جمع من المحققين رفع الوثوق عن
الموضوع له من سهم المجاز بنا مسين وكما استعمال المطلق في المقيد واذا غلب
الاحكام من الجمع بين المتعارضين نوع من التوجيه مع انا مكلفون بفهم الخطابات
لا الفهوم من اللفظ لان الخطاب ورد لهم فلا بد من الجد في تحصيل ما فهموه
بانه هل كانت لهم قرائن حالية او مقالية داخلة ام خارجة ام لا هذا نوع ما ذكر
في الاخبار والمتأخرة من ان في الاخبار عاما كتاب الله وخاصا كما من القرآن
انه فلا بد من معرفة ان هذا المخصوص المسلم به هل من العام او الخاص مع انا
نعلم قطعا ذلك في اخبارهم مجملا فلا بد من تعيين الخصوصية كالشهرة المحصورة
حتى يسوغ العمل بعلم من جميع ذلك ان الحجة على وجوب التخصص او لا انه المخرج عن الحجة
الثانية وثانيا الاستقراء وثالثا ان قول اصل الحجة ورابعا الخروج عن الظواهر
جملة او جملا بالاستقراء وخاصة الاخبار في الاخبار بذلك وسادسا العلم
بذلك

بذلك مجملا كالشهرة واما مجيء المخصص فامور ثلثة الاول النقض بالمجاز انا فانه
كقول المولى خذ في الصدر وفي الكرب في عمومه فلو اعمل الاخذ للفحص
لعصى وذم الثالث ان راوي العام قد رواه ولم يشر الى التخصيص عند
رواية العام فهو دليل تكليفه بالعموم لانه الظاهر والاستمرار في التكاليف يوجب
الاخذ بالعام خاصة والجواب عن الاول فيما مر ان ادلة المجاز عامة او اغلبا
لاقتران بالقرينة وحيث لم توجد في اللفظ المستعمل حمل على الحقيقة لانحلال انتفاء
فان قلت التخصيص ايضا مجاز وحيث لم يتبين العام به كان مرادا به الحقيقة اعني
العموم قلت قرن بين هذا النوع من المجاز ومطلق المجاز اذ هذا يجوز عدم
اقترانه بالمشاهدة وواقع كثيرا في كلام العرب والكتاب والسنة بخلاف المطلق
اذ يجوز ان يبين اكرم العلماء في يوم وفي يوم رابع اسود وفي يوم آخر يقول في
لا تكرم زيدا قبل جمعة وفي العمل بخلاف قوله في يوم رابع اسود وفي يوم من
يقول في الحمام مع ان هذا بعيد قطعا ولذا يتوقف اذا دار الامر بين المجاز والتخصيص
قدم الاخير وثالثا بمنع القياس وثالثا القول بوجوبه لوجوب بذل الجهد فيما
يتعلق بالحكم المجتهد فيه مطلقا ولذا اشترط اطلاق الاجتهاد في المشهور من العلم
ان الضرورة اما اخذا او خارجة والثانية لانعام الامن رواية اخرى واذا كثيرا
ما يبنى العمل المخصص اليقيني في الاخبار ان اخبارنا كشف بعضها عن بعض وعن
الثاني انه قياس مع انفاق ان هذا كلام سقاطي وتاخير البيان عن وقت
الحاجة غير جائز بخلاف المعروض للجواز ان يكون راوي العام مطلعا على الخاص
ولذا لم يبينه ثم وقد ذكرنا واما ما كلفون بفهمه وتكليفه الحاصل من فهمه ولا
يعلم ذلك الا بعد التخصص ولذا مر انه قد بقي رواية العام عن امام الخاص
عراقي ومقتضى عدم جواز تاخير البيان الحمل على علم الراوي بالخاص والحمل

على جواز ان يكون مكلفا بالتمام لصلوحه من نفسه ونحوها فمع كونه مدفوعا بالاصل
مدفوع بان الفرض ان العام ح لم يكن حكما واقعيا ثابتا بالنسبة الى جميع المكلفين
بل يختلف بحسب حصول المانع وذلك كالحكم الوارد على سبيل التقية يجب التفحص
ح حا يشترك فيه الكل ومن ذلك يعلم الجواب عن الثالث ايضا فتدبر والله العالم
بالجفاين قوله في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا اقول لا يخفى
ان التفحص واجب على المجتهد في كل مقام لم يحصل فيه اليقين عن وجود المعارض
ولو بالاحتمال المرجوح لان بذل الجهد واستفراغ الوسع واجب بحسب الامكان
والطائفة معترفة بوجوب الاجتهاد واجب وبدون التفحص لا يكون اجتهادا كما
ينطق به مرة من انه بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق
الظن فانظر من كلامه ره من احتضاض التفحص بحيل يحتمل الرجحان وجود المعارض
ليس بواضح اللهم الا ان يريد ان الاستقراء وكشف عن ان الاحكام الشرعية
لا تخلو عن الادلة المعارضة وهذا الاستقراء يوجب احتمال وجود المعارض فالقيد
منه ره انما هو مبنا على الواقع او ان التفحص مع الاحتمال الراجح بالمعارض لما كان
اظهر الافراد الواجب فيها التفحص فلذا خصه بالذكر والا فمقتضاه جعل الخلاف
لفظيا تدبر والله يعلم قوله ره كما ان العمومات اقول بل بمجلة ادلة الفقه لا
لانها نائبة عما في الظن الامارات وغيرها كما تعدم وينتقد بذلك
ايضا باب العمل مع ان كلية كبرى المجتهد ظنية وهي ان كل ما ادى اليه
ظني فهو حكم الله يقينا في حقي وحق مقلدي والدليل الرابع الذي ذكره
المحقق في بحث حجية خبر الواحد والاجماع القطعيان ولا على حجية ظن المجتهد
وقطعية الكبرى حاصلة منهما ايضا وفيه فان الاجتهاد هو بذل الجهد لتحصيل
الظن كما عرفت وفيه قد اورد فاضل الكتاب بانها نائبة عما في الظن

فلا

فلا بد ايضا من اخذ العلم في تعريفه فما ذكر علم وجوب العلم بحجية الظن المعمول به
ولا يحصل الا بالتفحص فيخرج اجماعا بخلاف ما لم يتفحص لعدم العلم والخلاف
قوله ره اذا تعذب التخصص اه اقول لا نزاع في عدم العود اذا لم يسع كما في قوله
اكرم العلماء وداراتناس الا الجهال لان العود الى الاقل يوجب التجوز
بالاستثناء المنقطع من غير قرينة وانما الخلاف فيما يسع عوده الى الجميع والى الاخير
خاصة فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الخصوص والاطلاق والعموم حتى
يثبت خلافه وباصالة الرجوع لا يثبت الخلاف والمجاز من غير قرينة وعما يظهر
من بعض الاخبار المفتضية عند الفقهاء حتية المشهور عند الشيعة وهو الاخفاء
بالاخيرة منه ما ورد عنهم ع في قولهم من شاككم اللاتي حفظتم بين الاربع
ولانه اذا دار الامر بين ارتكاب مجاز واضمار ومشعد كان الواحد اولى لانه
على جزء من الاصل فيقتضي على القول الثاني المجاز لان المتكلم انما يفيد بفهم المخاطب
ومن المعلوم ان فهم الخصوص بمجرد ذكر القيد اخيرا غير محل لاحتمال الاختصاص
فكيف يكتفي به لو اراد الخروج من الكل فلا بد من بيان ذلك الا ان يقصد
الاجمال فلا يكون اذا دلالة فافهم هذا ويمكن ان يستند الرجوع الى الجميع بانه
يحتمل احتمالا مساويا الرجوع الى الجميع وهذا مما لا يمكن لعدم الوضع للرجوع الى الاخير
ومع الاحتمال المساوي لا يحصل الظن بشمول العمومات الشابقة له وبقائها
على العموم واما دته حين الاطلاق فيحصل الشك في دخوله واما دته من تلك
العمومات ويرتفع فيهم العموم وظهوره والظن به والظن هو المعيار في عمل
المجتهد خاصة دون الشك بل الظن المعتبر كما صرح به في محله ولذا لم
يجعل الاستثناء في مفهوم الوصف دليلا مع ان الاستثناء يخرج عن المساوي الا
مما بين ويرجح احد المحتملين هذا والاصل ايضا عدم تعلق حكم العمومات

به اي بالقيد واما اصالة الحقيقة فلم يثبت اعتبارها في مقام لا يفيد المفيد لعدم
قيام دليل على الكلية وانما الظهور الثابت بحجيتها اذا افاد الظهور والحظة
بالارادة لها واما اكثر من هذا فلم يثبت جدا وقد عرفت ان بناء المجتهد على الظنون
الاجتهادية والظن ما خوذ فيها لاجتهاد وعلى هذا فلا يكون الحكم المستفاد من غير
الظن اي الاحتمال معتبرا ولو لشاع بينهم انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
والجملة فلا ريب في عدم اعتبار الحكم المستند الى مجرد الاحتمال بل الظنانة
الفاني لا يمكن ان يجعل مورد الفتاوى والاستدلال فالحق ان يقال انه اذا كانت
العمومات المفروضة مفتضاه في الحكم والتكليف بنى على عدم الرجوع الا الى الاخيرة
اعملا لحكم اصالة البراءة القطعية واما لاعدم تعلق التكليف الا بالقدر المتيقن
وهو ما دون القيد وقبل ومرجع التخصيص الى ان الالفاظ انما تنصرف الى
الافراد المتبادرة خاصة وقيام المانع عن ارادة بعض الافراد ولو كان
احتمالا لا يوجب تبادرها في خاصة ومع عجيبة المتبادر تعلق الحكم به خاصة
لا يكون غير المتبادر حجة ومحلا للورود والحكم عليه فتدبر والله يعلم قوله ره
فانه قال اه اقول هذا هو الكلام الذي لم يأت للحمل على ما اختاره لانه بوافق
مذهب المحقق وانما المنافي لذهبه يجعله بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج
ولم يذكر المحقق حرفا من تطويل الكلام وانما ذكر ما يلايم غرضه فتدبر
قوله ره انما هو تخصيص ما سواها اقول لا يخفى ان هذا العبارة توهم
ان تعميم ما سواها لا يحتاج الى القرينة بدلالة الحصر بتابع انه خلاف
محاوره لانه يتوقف في تعميم وتخصيص ما سواها الى ان يأتي القرينة المعينة
لاحدهما كما عليه اصحاب الوقف والاشتراك ايضا لانا نقول ان مراده
انه كما لا يخفى يحتاج تخصيص الاخيرة الى القرينة لا يكون تخصيص غيرها

مثلها

مثلها في عدم الحاجة الى القرينة وان عدم حاجة تخصيص الاخيرة لكونها مرجعة
على كل تقدير الى القرينة لا يستلزم ان يكون ما سواها كذلك فتدبر قوله ره فالمحتاج
اه انما هو في مقابلة قوله لكونها مستقلة التخصيص اه فتدبر قوله ره من قصود
العرض في الوضع اه اقول المستفاد من ان القصور ليس نفس الوضع بل الوضع مسبب
عنه والقصور اله لم يمكن ان يكون التعيين المذكور في قوله ره عين ما زاله اه هو
الوضع وهو التعيين فرع لقصور المعنى فلا يتم ان الذكر ان هذا التعيين يحصل
بالامارات والقلب والا فقد يصدر من اللفظ احيانا من الواضع عن الوضع وليس هو
بنفس الوضع فتدبر جيدا قوله ره او الفاظ مخصوصة اقول الظاهر ان فكي ذلك لا دخال
المترادف والمترادف في الجوني يخفى فالاسم واللقب والكنية جميعا مثلا فتدبر
قوله ره تفصيلا اقول يمكن ان يكون منعلق التفصيل والاجمال هو التعيين اي
عين تفصيلا واجمالا ولعل الاخير بانهما قيدان للتصور اي مع التصور الاتفاقا
تفصيلا او اجمالا فتدبر جيدا قوله ره لخصوص التصور اه اقول الظاهر ان العموم
والخصوص من عوارض المتصور فيه اعني متعلق التصور والا فهي نفس التصور
لا يتصور العموم والخصوص فحين الوضع لانه امر واحد بسيط فتدبر قوله
معلومة بالتفصيل والاجمال اقول الظاهر ان التفصيل والاجمال هنا قيدان
للتعيين لعدم اعتباره التصور في هذه العبارة ليكونا قيدا له وجعلهما
قيدا للمعلوم بعيد كما لا يخفى وح فينبغي ان يكونا في الاول قيدا للتعيين
ايضا فتدبر وتامل قوله ره جزئيان اضافيه وحقيقية اه اقول المراد بالجزئي
الجزئي الاضافي الكلي الذي يتوجه بحث كلي فيما كالانسان المتوجه
بحث الحيوان فانه جزئي بالاضافة الى الحيوان وان كان هو كليا ايضا ولا
يمنع صدقه على كثيرين والمراد بالجزئي الحقيقية ما يمنع على كثيرين كزيد

وعمرو وخالد ونحوه قوله لخصوصيات الاخراج اه اقول فيه نظر لان الموضوع بالوضع العام اذا كان الموضوع له ايضا عاما كالاسم لا يكون موضوعا لاخراج الكلي بنذ رج تحته الجزئيات فاداه الاستثناء اذا كان الموضوع استا موضوعا لاخراج الكلي بنذ رج تحته خصوصيات الاخراج نعم اعتبار خصوصيات الاخراج انما يتعين في الحرفي منشأ والفعلي على زعم المحقق لا مطلقا لان ان استعمال الكلي في الفرد مجازا وتكيف بكون اداة خصوصيات الاخراج من الاسم الموضوع للكلي حقيقة لا ما نقول ان للخصوصيات تأثيرا فاستفادة من القرينة والا فاللفظ مستعمل في الكلي ومن هنا يكون حقيقة تدبر مليا قوله يقتضي صلاحية المستثنى اه اقول الظاهر انه اعني اذا علم بصلح فانه يقتضي بالاخراج ويصلح بالاخراج وبما يقتضي عود اليه من التوابين نحو اكرم العلماء وادخل الناس الا الجهال والظاهر ان هذا من فرض وجود القرينة وخارج عن محل الخلاف كما مر على المفصل بتفصيل طويل والظاهر ان ذكره هنا للتشبيه والتبصرة مع اقتضاء سياق الكلام لتذنيبه تدبر قوله فان افادة المعنى المراد اه اقول اي في الاستثناء والا فليس كل موضوع بالوضع العام يتوقف افادة المعنى المراد على القرينة فان قولنا الفاضل شيء بالرجل او بالجمال يفيد فوائد عديدة بلا قرينة والحال ان الرجل موضوع بالوضع العام كما مر عن المحقق ويمكن ان يكون مراده ان التعيين في الموضوع بالوضع العام يتوقف على القرينة وبدونها لا يفيد الا واحدا غير معين هذا انما لو كان الوضع والموضوع له عاما واما اذا كان الوضع خاصا فالحاجة الى القرينة ظاهرة ومع ذلك لا بد من اعتبار لفظ المعين في كلامه في قوله فان افادة المعنى المراد على قرينة وبالجملة سياق ما هو بصدد اثباته وهو ان التعيين في الاستثناء مطلقا يحتاج الى القرينة او يكون الغرض ان فيما لو كان التعيين غالبا او دائما وفيما لو كان خاصا يفتقر الى القرينة اما في الاخير فواضح واما في الاول فلان الموضوع له هو الكلي واداة الفرد منه في الاستعمال يحتاج الى القرينة تدبر

مليا قوله فلا يكون حصولها اه اقول ان اراد الحصول بفضيلة فضل لا يحصل في المشترك اللفظي اذا كان معانيه متكثرة في عين الحلاف واللفظ وقد قيل ان لفظ العين موضوع لسبعين معنى ومن البين ان في عين الحلاف اللفظ لا يتسنى الى الذهن جميع تلك المعاني على الفصيل ثم ذلك في الفرد منه فان اراد الحصول اجمالا كما هو حاصل في الموضوع بالوضع العام والمأخوذ بين منه ما ان الواضع لا بد من تصور المعنى في الوضع ليصح الوضع وقد صرح ايضا بان العلم الاجمالي كاف في الواضع ويصح ان يعين اللفظ بازاء خصوصيات الجزئيات لانها معلومة اجمالا اه ثم الفرق بين الامرين حاصل بامكان العلم التفصيلي في المشترك دون الموضوع بالوضع العام قوله بطلان القول بالاشتراك مطلقا اه اقول سواء كان المستثنى مشتركا لفظيا ام معنويا كما هو الغالب وسواء كان في حال الهيئة التركيبية او غيرها فان الظاهر من السيرة ومن دليل الثاني ونحوه اعتبار وحدة الوضع في حال الهيئة التركيبية كقول من ارجعه الى الجميع بالوضع لم يتكون بالتوجه الى الاخيرة تجانا او كقول من عكس فان الظاهر من حال هؤلاء الفرق الثلثة قولهم بالوضع في حال الهيئة التركيبية غير وضع الافراد وهذا الاحتمال اظهر من العبارة بل هو المتعين بعد ملاحظة التعليل بقولهم فانه لا اتحاد في وضع المفردات الحاوية فتدبر قوله ولا البعض الاول غير الظاهر اه اقول هذا من مزيد اعترافه بالظهور ولكنه لا يعتد به لا على القطع كما صرح به فيما سيأتي ولكنه محل نظر لان العمل في الموضوعات على الظن اذ دلالة الالفاظ ظنية انفاقا فتدبر والله اعلم قوله وفيما للاشتراك اه اقول فيما يأتي ان يقول نقضا عاصح فيه التوجيه الى الجميع بلا خلاف انه يصح فيه ايضا نقضا للاشتراك هذا مع ان ما هذا بعد استثناء الثلاثة قرينة على استثناء فرد من الثلثة لا العلم المستفاد منه اذ لا اراد ذلك الى العالم كل من القفا فانه على ذلك التقديرين لا اراد به جميع ما ذكر مع ما عرف من هربه العرب عن التطويل والالتزام بالاختصار مهما تيسر قوله

نعم ان السكوت اه اقول لو كان ذكر الجملة في البين كالسكوت مع انه يجوز الفصل بها اجماعا ولو بالقرينة فالفصل غير تام مع انه قياس مع الفارق بين الفراغ من الكلام بالسكوت وبين عدم الفراغ من الكلام فان الكلام من شأنه ان يفيد بخلاف السكوت فتدبر قوله انه موجب للعجز اه اقول حل خلاف الاصل في كلامه على خلاف اصل الحنفية خلاف الظاهر لتشليك مخالفة الاصل باشتماله على خلاف الحكم الاول والظاهر ان الحكم في مثل عجبت من افراد العموم في الجمل الناقصة يكون المراد من خلاف الاصل خلاف الراجح لان الاصل يطلق على ما ثبت في ابعد منها الراجح وعلى ما يقابل المتعارف في كلامه يتبغي ان يحمل مخالفة اصل لحكم الاول على مخالفة حكم الحنفية الثابت في الاول الغير عن مخالفة اصل الحنفية بمخالفة الحكم الاول بعيد لانه لا حكم اولا ومع ذلك فارجاعه اخيرا الحكم الاول الى حكم المستثنى منه والجواب عنه لا يجبر لبعد لا بد من الجواب عن مخالفة اصل الحنفية فتدبر والله اعلم قوله يحتمل المساواة اه اقول وجهه ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لكان داخلا والاخراج انما يكون بعد ان يراد الخروج في ضمن الجملة اذ لو لم يرد اولا يكون خارجا فلا يكون اخراجا ثم انه نقول ان الاخراج يتوقف على ارادته فحاصل ما ذكر انه يراد اولا العجيء وفي ضمنه البعض الخارج ثم يخرج لتوقف الاخراج عليه واما الحكم فيكون بعد الاخراج فان الحكم قبل الاخراج يستلزم الحكم على الجميع الذي ضمنه المخرج مع انه خلاف الواقع لان الاخراج والاستثناء شاهد على عدم الحكم عليه فتدبر وتأمل مليا قوله بارادة العموم اقول اولا ان الارادة لم يتوقف على وجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فان كان هو الوضع فمسلم ولكن يجرده غير مجد لانه لا بد من ارادة الموضوع له واما بعده فيتوقف على الظهور والظن مبنيا وهو امر معقول وليس بحاصل هنا وبالجملة فما لظهور كاشف الارادة انفا وعدمي انتفى فان ذلك امر مجرده الحلاف اللفظ يفيد

العموم

ملبا قوله فلا يكون حصولها اه اقول ان اراد الحصول بفضيلة فضل لا يحصل في المشترك اللفظي اذا كان معانيه متكثرة في عين الحلاف واللفظ وقد قيل ان لفظ العين موضوع لسبعين معنى ومن البين ان في عين الحلاف اللفظ لا يتسنى الى الذهن جميع تلك المعاني على الفصيل ثم ذلك في الفرد منه فان اراد الحصول اجمالا كما هو حاصل في الموضوع بالوضع العام والمأخوذ بين منه ما ان الواضع لا بد من تصور المعنى في الوضع ليصح الوضع وقد صرح ايضا بان العلم الاجمالي كاف في الواضع ويصح ان يعين اللفظ بازاء خصوصيات الجزئيات لانها معلومة اجمالا اه ثم الفرق بين الامرين حاصل بامكان العلم التفصيلي في المشترك دون الموضوع بالوضع العام قوله بطلان القول بالاشتراك مطلقا اه اقول سواء كان المستثنى مشتركا لفظيا ام معنويا كما هو الغالب وسواء كان في حال الهيئة التركيبية او غيرها فان الظاهر من السيرة ومن دليل الثاني ونحوه اعتبار وحدة الوضع في حال الهيئة التركيبية كقول من ارجعه الى الجميع بالوضع لم يتكون بالتوجه الى الاخيرة تجانا او كقول من عكس فان الظاهر من حال هؤلاء الفرق الثلثة قولهم بالوضع في حال الهيئة التركيبية غير وضع الافراد وهذا الاحتمال اظهر من العبارة بل هو المتعين بعد ملاحظة التعليل بقولهم فانه لا اتحاد في وضع المفردات الحاوية فتدبر قوله ولا البعض الاول غير الظاهر اه اقول هذا من مزيد اعترافه بالظهور ولكنه لا يعتد به لا على القطع كما صرح به فيما سيأتي ولكنه محل نظر لان العمل في الموضوعات على الظن اذ دلالة الالفاظ ظنية انفاقا فتدبر والله اعلم قوله وفيما للاشتراك اه اقول فيما يأتي ان يقول نقضا عاصح فيه التوجيه الى الجميع بلا خلاف انه يصح فيه ايضا نقضا للاشتراك هذا مع ان ما هذا بعد استثناء الثلاثة قرينة على استثناء فرد من الثلثة لا العلم المستفاد منه اذ لا اراد ذلك الى العالم كل من القفا فانه على ذلك التقديرين لا اراد به جميع ما ذكر مع ما عرف من هربه العرب عن التطويل والالتزام بالاختصار مهما تيسر قوله

نعم ان السكوت اه اقول لو كان ذكر الجملة في البين كالسكوت مع انه يجوز الفصل بها اجماعا ولو بالقرينة فالفصل غير تام مع انه قياس مع الفارق بين الفراغ من الكلام بالسكوت وبين عدم الفراغ من الكلام فان الكلام من شأنه ان يفيد بخلاف السكوت فتدبر قوله انه موجب للعجز اه اقول حل خلاف الاصل في كلامه على خلاف اصل الحنفية خلاف الظاهر لتشليك مخالفة الاصل باشتماله على خلاف الحكم الاول والظاهر ان الحكم في مثل عجبت من افراد العموم في الجمل الناقصة يكون المراد من خلاف الاصل خلاف الراجح لان الاصل يطلق على ما ثبت في ابعد منها الراجح وعلى ما يقابل المتعارف في كلامه يتبغي ان يحمل مخالفة اصل لحكم الاول على مخالفة حكم الحنفية الثابت في الاول الغير عن مخالفة اصل الحنفية بمخالفة الحكم الاول بعيد لانه لا حكم اولا ومع ذلك فارجاعه اخيرا الحكم الاول الى حكم المستثنى منه والجواب عنه لا يجبر لبعد لا بد من الجواب عن مخالفة اصل الحنفية فتدبر والله اعلم قوله يحتمل المساواة اه اقول وجهه ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه لكان داخلا والاخراج انما يكون بعد ان يراد الخروج في ضمن الجملة اذ لو لم يرد اولا يكون خارجا فلا يكون اخراجا ثم انه نقول ان الاخراج يتوقف على ارادته فحاصل ما ذكر انه يراد اولا العجيء وفي ضمنه البعض الخارج ثم يخرج لتوقف الاخراج عليه واما الحكم فيكون بعد الاخراج فان الحكم قبل الاخراج يستلزم الحكم على الجميع الذي ضمنه المخرج مع انه خلاف الواقع لان الاخراج والاستثناء شاهد على عدم الحكم عليه فتدبر وتأمل مليا قوله بارادة العموم اقول اولا ان الارادة لم يتوقف على وجود المقتضي وعدم المانع اما الاول فان كان هو الوضع فمسلم ولكن يجرده غير مجد لانه لا بد من ارادة الموضوع له واما بعده فيتوقف على الظهور والظن مبنيا وهو امر معقول وليس بحاصل هنا وبالجملة فما لظهور كاشف الارادة انفا وعدمي انتفى فان ذلك امر مجرده الحلاف اللفظ يفيد

العموم كغيره من الالفاظ فلت اولا لا نسلم افادته العموم الا بعد الفراغ عنه حسبما يعلم عرفا تمام مرامه بكلامه وهذا منتفي وثانيا على التسليم ان افادة الظهور وجب نفي مرامي بعدم ما يعقبه من المنافي وثالثا بما علمت من ان انتفاء الظهور بمجرد احتمال بعد المخاطب وعدم انتفاء الموجب للعجيء انتفاء ينفي العجيء كذلك مع ان جواز العمل بانتفاء الكل هو الظهور والظن فان قلت ان فرض ظهور الارادة يوجب استصحابها استصحابا للموضوع قلت اولا ان الظهور بدوا في مثل المقام في حيز المنع كما عرف وثانيا ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا ظهور الارادة فان الارادة من دون الظهور لا تسلم في الخارج مطلقا الا ان يقال ان الظهور يحبب الوضع اثبت الارادة والتحبيب يثبت استمرارها كالماء المتغير بالنجاسة فان التغير اثبت النجاسة والاستصحاب يثبت استمرارها بعد زوال التغير نعم يقال ان يقول ان الحكم بالارادة من دون الظهور ليس بمجرد انتفاء الوضع بمجرده لا يجدي فيه لانه بعد افادته الظهور والظن فتدبر وثالثا المانع هو الفرينة المجملة فان الاستثناء فيما بعد قرينة على التخصيص الكل والاكثر خاصة واما تخصيص الاخير فانما فمن حيث دوران الامر بين البشة لا على التخصيص فتدبر والله يعلم قوله مفرد مركبا قول وذلك في مثل له علي عشرة دراهم الا واحدا مثلا المفرد هو التسعة والمركب هو عشرة دراهم الا واحدا فتدبر قوله او استصحاب هذه الارادة اه اقول لا يخفى ان استصحاب هذه الارادة يتوقف على ثبوت اصل الارادة اذ الاستصحاب يعتبر فيه ثبوت الموضوع فان الارادة ان ثبوت اصل الارادة انما هو من حيث التكليف بعد ظهورها من مجرد اللفظ والاطلاق فغيره اولا ان التمسك بالظن يغني عن الاصل الاستصحاب لان غير المجدد على الظن وثانيا ان هذا التقرير ينافي الاتيان بالدال على التردد المنتفي لثبوت الظن من الامرين اعني القاعدة والاستصحاب لانه على ما ذكر لا يتم الا بهما جميعا فالاصل الارادة بالظن واستمرارها بالاستصحاب

فنهاية ارادة العموم مط في غير الجملة الاخيرة فيناط الحكم بالارادة هذا ولعل ح ان الجمل
الاصل على ما يستفيم على الاقوال الثلثة المفهومة من الاستثناء فانه على القول بارادة العموم
اولا تم الاخراج والحكم على الباقي بعد الايان يتمسك باستصحاب الارادة اذ الاصل بقاء
بالظن وهو العموم الحكم عليه وعلى الحكم به اولا لان الحكم لا يقع الا بعد الارادة والاخراج
جميعا واما على القول بالمجازية فلانه لما لم يكن اصل الارادة للظاهر ثابتا بالجواز ارادة
المجاز وكشف القرينة وهي الاستثناء وغيرها فلا بد من الاخذ بالاصل بعين الخاصة
من اعتبار الظواهر لانه على هذا القول يدور الامر بين ارادة الحقيقة على تقدير التخصيص
على تقدير الرجوع الى الاخيرة وارادة المجاز على تقدير الرجوع الى الجميع وحيث دار الامر
بين الحقيقة والمجاز كان الظاهر الحقيقة بلا خلاف ومثله القول الثالث وعلى هذا لا يتم
الايتان بالدال على المراد بيا المرتب على الاقوال تدبر قوله ويبقى احتمال غيره اه
اقول الظاهر انه اراد به دفع ما يعلله يمكن ان يقال متى حكمت بكون اللفظ ظاهرا في العموم
ولكن ليس للسامع الاخذ بهذا الظاهر بل الواجب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ فمقتضى هذا وجوب الحمل على الكل وهو العموم بعد الفراغ
في المقام ودعوى انه حين التشاغل يتوقف لعموم الفراغ وبعد الفراغ ايضا يتوقف
من حيث احتمال ارادة غير الظاهر من حيث جواز الرجوع الى الجميع بعض الواضع ومجموع الواضع
فاعتبار الظاهر انما يتوقف على الفراغ وانتفاء احتمال ارادة الغير جميعا تدبر قوله نعم
لما كان الفرض اه اقول الظاهر ان هذا تنبيه على الحكم بعد الفراغ بانه من حيث الوضع
لا يتعين احد الامرين وان كان يتعين من حيث الاصل بان يقال لا يتعلق بالجميع
لاصالة عدم التعلق اي عدم ارادة الاستثناء من الجميع والمقصود ان نفس الواضع
كما منع عن الحمل في الاثناء على الكل كما اشار بقوله انما هو وفق الواضع على ان لمريد
العدول من الظاهر اه كذلك منع عن الحمل عليه بعد الفراغ ايضا من تعميم في الوضع فلا

يجب

يجب تعيين العود الى الاخيرة من حيث الوضع كما يعم الخصم نعم يجب من حيث الاصل
المذكور تدبر قوله وان فرض استباه اما اه اقول اي من حيث ان الاصل
كيف يخالف الوضع اذ بعد الاعتراف بالاصالة من حيث الوضع كيف يتعين من
حيث الاصل والحالة ان خارج عن مدلول اللفظ قوله دل على التوقف اه اقول اي
دل بمعنى اي من دليل خارج لا لفظا لانه خلاف الفرض قوله الى ان يعلم الشامل
عنه اه اقول فيه منع اذ الاصل عدم ثبوت الحكم الشرعي والاصل براءة الذمة
من التكليف ومقتضاه عدم علم تعلق الحكم والتكليف في المستثنى في جميع الجمل وغاية
ما ثبت من الحكم انما هو في غير مط على ان العود الى خصوص الاخيرة والقطع به مما
لا يظهر لوجه بعد عموم الوضع لان مقتضاه جواز الاخراج من الجملة الثانية او
الرابعة والخامسة مثلا ونحو ذلك خاصة فالمعلوم انما هو امر مجمل لا ما ذكر بقي تأمل
قوله نعم الى الاخيرة مقصودة على كل حال اه اقول فيه منع عدم معلومية ارادة
الاخيرة خاصة على الجزم بعد القول بعموم الوضع اذ مقتضاه جواز الرجوع الى الكل والى
بعض منه والى الاخيرة لعموم الوضع فتعين الاخيرة انما هو للانفكان ولا يجدي فيه
بعد بقي الوضع في المركب وعموم الوضع في المفرد الا ان يحكم فيه العرف وفيه مع
معارضة الغلبة هنا المختلف في تقديمها او تقديم ان المتأخر هنا مبني على العدم
الوضع الا ان يدعى معلومية عدم ارادة غير الامرين اي الكل والاخيرة بالقرينة
والا فعموم الوضع لا ينفي جواز الرجوع الى البعض مط وان كان وسطا بل الاولى
والاحوط فالجزم بالرجوع الى الاخيرة غير واضح ويمكن ان يقال ان ارادة الوسط
ونحوه مما يوجب نصب القرينة المعينة فعدمه ظاهر فعند العدم وهذا يطرد في
الاخيرة بل ذا الكل ايضا لجواز كون كل منها بعموم الوضع فلا بد من التعيين بالقرينة
فتدبر قوله بل لها شرائط اه اقول منها ان يكون بين الكل والجزء تركيب حقيقي

كالرقبة الانسان وان ينتفي الكل بانتفاء الجزء كالرقبة وهما منتفيان وعدم بان
علاقة الكل والجزء بخصوصه فان اللفظ موضوع للرجوع الى الاخيرة خاصة وابطال
التخصيص الموضوع له اللفظ بكون استعمال اللفظ في جزء ما وضع له وهو الاخيرة
بدون التخصيص والخصوصية ويلزم من عدم ارادة الخصوصية ارادة الغير اما الكل
واسطة بين ارادة الاخيرة خاصة او مع ما تقدم والجواب ان هذه العلاقة انما
يتأتى مع تقدير كون اللفظ موضوعا للرجوع الى الاخيرة والتخصيص المعبر عنه بنوع
القرآن بالوضع حيث يجعل اجزاء الموضوع له واحدا على تقدير كون التخصيص
والوحدة من لوازم الوضع المأخوذ من تخصيص شيء بشيء آه كما يذكر في محله
فلا لان الموضوع له ح ليس الاخيرة بدون قيد الوحدة على تقدير الرجوع اليها
ليتجه قوله فالجواب من الثاني اه اقول لا يبعد ان دليل المستدل انما اقتضى
عدم الجواز فالجواب بانه انما يقتضي عدم القطع اه نفي للوجوب وعدم الكل
يستلزم عدم الجواز فكيف يستقيم هذا الجواب الا ان يقال ان دليله المذكور
لعدم الجواز وهو حصول الاستقلال بالاخيرة يقتضي انه لو لم يكن يحصل
الاستقلال بالاخيرة لكان يجب الرجوع الى الجميع لحصول الاستقلال الواجب
في الجملة ولئلا يلزم اللغو في كلام تقتضي حصول الاستقلال بالرجوع
الى الاخيرة عدم وجوبا الرجوع الى الجميع الواجب عند عدم الاستقلال بالاخيرة
وهو مط فان عدم الوجوب اعم من عدم الجواز وهو واضح ويمكن الجواب
ايضا مضافا الى انه اثبات للوضع بالدليل وهو فاسد اتفاقا ان الاستقلال
الواجب يحصل بالرجوع الى الاخيرة في الجملة سواء كان وحدها او في ضمن
الجميع والدليل انما يقتضي وجوب الاستقلال في الجملة ولا خلاف فيه تدبر
عندنا وعند السيد اه اقول لا يخفى ان عدم القطع لا يستلزم الا

الاحتمال

الاحتمال لثبوت الواسطة وهي الظن من الجانبين فادة الاستقلال بالاخيرة الظن
بعدم المتعلق بغيرها فالاولى في الجواب هنا ما قرر في وجه دفع محذور المخالفة
من ان الواجب الرجوع نحو الواضع اذ محموم الوضع وبعد منهما لا يتم قوله من
اين قطع اه اقول فيه منع وجوب حصول القطع في الانتفاء اذ حكاية الفاظ
ظنية بالانتفاء حتى عن السيد قوله انه لا يجوز القطع اه اقول المراد ان
انتفاء الضرورة بالرجوع الى الاخيرة انما اقتضى انه لو لم تتبع الا بالرجوع الى
الجميع لوجب الرجوع الى الجميع لكان الضرورة انتفاء الضرورة بالرجوع الا الكل
انما اوجب نفي وجوب الرجوع الى الجميع ولا يلزم منه نفي الجواز كما هو المدعى
وهو واضح قوله لقيام معنى الاستثناء اه اقول اي معنى الاستثناء المفهوم
للاعراب قائم بالافادة معنى الا ترى انه لو استثنى زيدا بالاعراب الثابت في زيدا
حاصل من استثنى وهو واضح بالا يكون الا هو العامل لا غير تدبر قوله وهو
المجيد اه اقول ولانه لو كان العامل في المستثنى الفعل الثاني لوجب
في مثل جاءني القوم الا زيدا رفع زيد دفعا للنصب كما هو الواضح قوله لا يجيد
فيه اه لا يخفى ان قول اهل الخبرة حجة لانا نقول ان ذلك انما كان يظهر من
النقل عن اهل اللغة لا عن اجتهاد نفسه كما تقدم عن بعض الائمة ح من حمل
المانع على المؤولات الحقيقية وقياسه عليها ولان سلمنا اعتباد قوله
فهو بنفسه يعارض بقوله مثله من اهل الخبرة وهو هنا معارض بقول
الكسائي والفراء والخليل على ما يأتي وبعض الائمة وبعض المحققين فلا ينفع
اتفاقهم نحاة لغة واحد هذا ان صح نحاة لغة والا فقد نقل بعض المحققين
وبعض الائمة ح اليضا عنه خلافه ونقلها حجة فاصل نقل المنع عنه غير ثابت
تدبر قوله انفاقا اه اقول اذ لا خلاف بينهم في انه لا بد هنا الصفة

التي تقع خبرا من ضمير يرجع الى المبتدأ فالضمير اما مستثنى في كل من الجزئين على الانفراد او مستثنى فيهما على الاشتراك وعلى الاول يتم ما ذكره المصنف من التناقض لان مؤداه هذا حلو حامض هو وعلى الثاني يلزم عدم وقوع الحالي عن الضمير خبرا وهو خلاف الفرض اذ الواقع وقوعها جميعا خبرا فتعين الثالث ويلزم بطلان العاملين وهما التصفان على معمول واحد وهو الضمير المستتر فيهما على الاشتراك تدبر قوله مع ذلك اه اقول اي مع الرجوع الى الاخيرة لوعاد الى العشرة ايضا للزم من اخراج درهمين اثنين درهم مما يليه وهو الدرهمان ودرهم من العشرة فلم يستفد من الاستثناء الاخير الا الاقرار بالثمانية وهذه الا ستفادة فد حصلت من الاستثناء الاول وهو استثناء الدرهمين فكان الا ستثناء الثاني لغوا بلا فايدة لانواجب المتكلم بالاستثناء الاخير الرجوع الى العشرة مثل ما ادخل بالرجوع الى الاخيرة فان بالاول اخرج منها درهما وبالثاني اخرج منها درهما فلم يكن في الاخيرة فايدة ثانية قوله بخيال فاسد اه اقول وهو ان الشرط معدم معنى فيكون بحكم ما لو عدم جميع الجمل فانه يرجع الى الجميع اتفاقا فكذا ما هو بمعناه وهو الواقع عن الكل فانه يتقوم بها معنى فيرجع الى الجميع اقول وهو فاسد لان الشرط انما يقوم معنى على المشروط الذي يتعلق به من الجانبين ان يكون الشرط قد تعلق بالجملة الاخيرة خاصة فيكون متعلقا عليها خاصة وابن هذا من القطع بتعلقه بالجميع ليقوم عليها لانه عين المتنازع فيه تدبر قوله وذهب جمع اه اقول الامر بتخصيص العام لوجوه الاول انه اذا دار الامر بينه وبين المجاز الذي هو الاستخدام ايضا تخصيص لانه الاستخدام وليس هو نفس التخصيص بداية ان التخصيص الحاج والمرجع هو استعمال اللفظ الموضوع للعموم في الخصوص وليس تخصيص

الضمير

الضمير بمثل ذلك لان وضع الضمير ليس للعموم بل للمطابقة للمرجع وهو امر كلي يندرج تحته المطابقة للمرجع الخاص والمطابقة للمرجع العام وليس بمخصص للمطابقة للمرجع العام في المقام لما مر من عموم الضمير الذي منا تخصيصه فهي صورة تخصيص العام بحسب المطابقة للمرجع فيكون حقيقة ولا يكون تخصيصا وفي صورة عدم تخصيص العام لابد وان يخصص عموم الضمير فلا تحصل المطابقة فيكون مجازا فتبين ان المتجوز في الضمير دائما من عدم المطابقة وعدم المطابقة دائما من عدم التخصيص وانى ذلك من تخصيص اللفظ الموضوع للعموم فان المجاز هنا لك دائما من نفس التخصيص واستعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ وهو العموم الثاني الغالب والشايع في الاستعمال مطابقة الضمير للمرجع وعدم المطابقة نادر جدا والنفي انما يحمل بالامر الاغلب والاشيع منه تخصيص العام لتحصيل المطابقة الثالث ان بعد المراجعة الى العرف الحاكم في اللفظ يفهم التخصيص بحيث يحيل عدم عموم الضمير قرينة لعدم العموم في المرجع الرابع ان في المجاز يكفي بادنى قرينة ولذا يحيل دخول الاسد في الحمام قرينة على ارادة الرجل الشجاع في قولك رايت اسدا في الحمام قرينة وعدم عموم الضمير هنا اولى بان يحيل قرينة لعدم العموم في المرجع فتدبر وانما توقف المصنف فلا وجه لرد بعد رجحه المخصص على المجاز في مسلكه وجوبا لتخصيص المخصص حيث يرد على من اوجب بعدم الوجوب بانه لو وجب لوجب طلب المجاز فان التخصيص شايع بحيث لم يكد يوجد عام غير مخصص بخلاف المجاز فان استعمال اللفظ في حقايقها اغلبي واكثري والله يعلم قوله ولان اللفظ حقيقة في العموم اه اقول لا بين ان الامر يدور بين الحقيقة والمجاز لان ابقاء العام على عمومه يوجب التخصيص في الضمير

والتجوز فيه من حيث عموم المطابقة للمرجع وحينئذ فترجيح تخصيص العام لاستلزامه التجوز في المرجع والضمير لانه نقول هذا ايضا ينافي ما فرضتم من وضع الضمير للمطابقة لانا المرجع والا فعلى تقدير وضع الضمير للمطابقة لنفس المرجع مع تخصيص العام يوجب الحقيقة من حيث المطابقة للمرجع كما ان ابقاء العام على حقيقته يوجب التجوز في الضمير من حيث عدم المطابقة و نقول ايضا ان في المثال العام مخصص قطعا على كل تقدير في جميع الضمائر الباقية والباقية ام الخصاصة وتخصيصه بالجهة نادر بل على التخصيص بغير المئنة المذكورة فتدبر والحقيقة غير باقية هنا قطعا وكل الكلام في كل عام تدبر والله يعلم قوله وفي العمل بحر بين الدليلين اه اقول فيه منع فان العمل بكل منهما في مورد الخاص طرح للاخر فان العمل بالخاص يقتضي العام حكم العام بالنسبة الى الخاص المندرج تحته والعمل بالعام يقتضي طرح الخاص فطرح احدهما لا دنى حالتي تقدير وبا الجملة فالتعارض بين العام والخاص انما هو من حيث العموم المتناول للخاص لا غير وحيث فمقتضى الاصل الرجوع الى المرجحات فان وجد في الخاص ولو من جهة قوة الدلالة كما هو الواقع بالنسبة الى دلالة العام بالنسبة الى الخاص لا مطلقا اذ لا معارض لها في غير الخاص وان وجد في العام من غير جهة الدلالة على وجه يرجح على قوة الدلالة بحيث يصير الراجح في ظن المجتهد كونه بحكم الشارع تعين العمل به لا المرجوح وهو واضح وان تساويا تخير في العمل كما هو المشهور المنصور في الدليلين المتعارضين المتكافئين وقيل بالتوقف والترجيح بما يقتضيه الاصل وهنا في غير العام والخاص المتعارضين وكذا في المطلق والمقيد لفهم العرف التخصيص والتقييد وبعد مراعاة المرجح ان مع تكافؤ العام والخاص في العرف يفهم التخصيص ويحمل الخاص قرينة للتجوز والتوجيه

التخصيص

التخصيص مع تحمل الجمع بين الدليلين ولكن في التعبير عنه بالجمع بين الدليلين بالا يخفى قوله ثم نقول اه اقول يستفاد من هذا استدراكه كون الخاص اولى بالتخصيص العام ولعله نظر الى ما ترجح لديها من جميع الوجوه بناء وان كان الحق ما يقتضيه الاصل وذلك لتعارض المتكافئين مع نقل المرجح لان الخاص بنفي حدود وحكم العام بما يقتضيه الخاص والعام بينهما تعارضا او بنى على ان تقديم الخاص وتعين العمل به يتوقف على ارجحيته وذلك لان مع التساوي يجوز في العمل وقد يجب تقديم الخاص واراد بقوله ثم نقول كلام الخصم في تقديم الخاص واما قوله فان المنطوق اقوى دلالة اه فهو مجرد قوله ان المنطوق يقدم على المفهوم وتعيين العمل به لا المفهوم لمرجوحيته وبالجملة فمقتضى دليل الخصم ان تعين العمل باحد المتعارضين يتوقف على ترجيحه ومع التساوي لا يتعين وان كان في العام والخاص ومقتضى جواب المصنف ان في العام والخاص يكفي التساوي كما في المقام فان المفهوم لم يجز قوته من حيث كونه خاصا وجهة ضعف من حيث كونه مفهوما والعام ايضا له جهة قوة من حيث كونه منطوقا وجهة ضعف من حيث كونه عاما فيتساويان فيبقى العام على الخاص وذلك لما تقدم من وجوب الجمع بينهما وقد ترى هنا وجوب العمل بالخاص وطرح العام في مورد الخاص وهذا تعيين ودفع المخير في التساوي وبذلك لما اشرنا اليه من فهم العرف التخصيص بعد التكافؤ والتساوي ونرجح الخاص بغلبة التخصيص وشيوعه وكون دلالة الخاص اقوى من دلالة العام عليه فيتعين العمل بالعفو والراجح وطرح الضعيف والمرجوح كما هو الحياد في بنائه الحكم على الفنون الاجتهادية تدبر قوله لا خلاف في جواز اه اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب بخبر الواحد والمشهور ذلك لان اخبار الدليلين اولى من القرع وفيه ان الاعمال لهما انما هو بعد

التقاوم لاحظ ذلك لان احتمال المجتهدين ترجيح العام وكونه اقوى لا ينافيه
الخاص فلا يعارضه فلا يخفى سر بيانه انه اذا رجح الظن بالعام فخلافه يكون مرجوحا
فيكون ظن الخاص مرجحا مع انه يمكن من العمل بالاقوى بتعيين اجماعا ترجيح
مرجوح على راجح ولا بناء على المجتهد على الظن والاظن في الخاص بل الظن
على خلافه كما هو الفرض ولعموم الحديث خرج الراجح واما بيان اقوائية العام في هذا
المقام فلان الكتاب تطمئن سندا ومتنا وظني دلالة مع وجوب العمل بهذا الظن
اجماعا من المسلمين عدا شرذمة من الاخباريين والاخبار المتواترة في وجوب العمل
بالكتاب فيكون من قبيل ظن شهادة العدلين والعالم ونحوها مما يجب العمل به
بالخصوص بل فاقا هذا مع ورود الاخبار المتظافرة بل المتواترة في طرح ما خالفه واما
الخبر فظني سندا ودلالة ومتنا بل تركب ظن السند من ظنون متعددة من حيث
الاشتراك في الجرح والتعديل على الغير مطلقا وان كان مخالف المذهب وكيفية اسباب
الجرح والتعديل والخلاف في اللفظ الموجدي لها وتقديم الجرح على التعديل على شرائط
مقدد المحمل وتعريف التمييز بين المشتركات الخفية ذلك مما لا يخفى وكذا الظن
باحتمال السقط والتغيير والتصحيف والتحريف والخطاء في الفهم والكذب الغلط
والسهو والنسيان فيدفع كل ذلك بالاصل ويتمسك بهذا الظني من طرق مخالفة
عرفتها وكذا الدلالة من حيث الاعتماد على مجمل المخالف مع احتمال كونه وسهوه
وخطائه فيمسك بالاصل وافادة قول اهل الخبرة الظن ثم باسالة عدم معنى
اخر ثم عموم التمييز ثم تحصيل ما هو اقوى على الدلالة ثم الترجيح مع تعارض
قول المعصومين الخبر ذلك وهذه الاصول وان احتيج اليها في الكتاب
الا ان الحاجة اليها فيه نادرة بملاحظة بيان المفسرين والاخبار الاحتية
وتعدد ذلك هذا مضافا الى ظنية من حيث معارضته لمثله واطلاق اخر فما ليس

والحاجة

والحاجة الى المرجحات المنصوصة وغيرها على الخلاف وفي ذلك من المفاوضة للكتاب الايتام
عما ذكرنا لا ينبغي ان نزيد مع اعتماده بما ترتب تماما فيما كان عمومه قويا جدا كما في واحد لكم ما وراء
ذلك بعد حصر المحرمات فلا كان بناء المجتهد على الخبر والاخص بالاقوى كان ترجيح الكتاب
هنا صحيحا لكونه اقوى من الخبر بان قلت ان ظن الكتاب وان كان قطعي العمل الا ان
ظن الخبر المستجمع لشرائط القطع العمل بالدليل الرابع قلنا ان الدليل الرابع تماما يفيد وجوب
العمل بالظن في الجملة وهذا حاصل له فيه الكتاب والخبر من غير ترجيح الكتاب وعدم
العمل بظن ولكن الدليل الدال على اعتبار الظن الاقوى ونوجه من الاجماع والعقل
يقتضي ترجيح الكتاب وعدم العمل بظن الخبر لما ذكرنا من وجوه جدية في ابطال ظن الكتاب
عن احتمال الخطاء وهذا الاحتمال الموجد للخلاف فيه ومن هنا يرجح الخبر الذي هو عالي السند
على غيره لقلة احتمال الخطاء في الاول وكثرته في غيره وكذا يرجح الصحيح على غيره وهذا الكتاب
واسع لا يكاد يعجز هنا ان قلنا ان العمل بالكتاب من حيث الظن وقد عرفت فيما سبق
ان مقتضى الاخبار المتواترة بين الفريقين وطرح في تخليف المقلدين ما خالف الكتاب
انه يجب العمل بالكتاب وطرح ما خالفه وان كان المخالف اقوى ظنا كما لو فيما سوا اذا
عارض الخبر وكان الظن الحاصل منه اقوى من ظن الخبر لانه لا يصير حجة اجماعا وهذه
الاخبار المتواترة بين العامة والخاصة في التخليف والمتواترة بين الخاصة في طرح
الخبر المخالف له والاخبار المتظافرة المتكاثرة في الامر بالاخذ به عامة الدلالة
على العمل مخصوصة بغير ما ذكر بها على الاطلاق فيكون هذا ظنا مخصوصا وقد نص
على العمل به بالخصوص كشهادة العدلين مع اعتضاده بما يفيد الظن من حيث
انه كقولهما ما اعطاه سيده ليعمل به فيكون كلما اذا اليه ظنه معتبرا ويعمل به
ويكون هذا الظن منصوصا عليه بالخصوص الا ان بين ان الخطاب باق نار كم
فيكم الثقلين كخطاب القرآن مخصص بالمشافهين ويثبت هذا الحكم بالنسبة الينا

على الاطلاق يتوقف على الاجماع وهو منتف بل الاجماع ثابت على ان العبرة بالظن الاقوى
مطلقا سواء فيه الكتاب والخبر فمن يرجح الخصص بنى عليه وفرق والحق ان في بحث
حجية خبر الواحد هذا يوجب اخر وهو ان خطابات القرآن مختصة بالمشافهين
فلعل كان لهم فرأين يكون خبر الواحد كاشفا عنه ولكن يدفع هذا بان القرآن
لم ينزل للناس دون ناس كما ورد في الاخبار الا ان في الخطابية والعقول
بالخطابية والعقول بالخطاب دليل على الحجية في الجملة فخرج عن ظاهر العموم وكل العقول
بان مفاد الاخبار العامة الدالة على تخليف المقلدين لا يشافههم الغائبون
بعيد الا ان في ان الاشتراك ثابت في الجملة بالاجماع لا عموما بل يكفي دعوى
شمول دليل المراد منها اصل حجية القرآن والعترة الطاهرة من غير نظر الى العموم
والخصوص فنقول وما بين من تخصيص الكتاب بالخبر عبثا كان الكتاب
دل بعمومه على حجية في اية النباء والمفروض ان تم الدلالة ومع ذلك فنقول
ايضا على حجية الاخبار الدالة على طرح ما خالف الكتاب بطريق اولى العقول
بان تلك الخطابات تختص بالمشافهة ولا اجماع على العموم الا في الجملة و
هو فيما اذا تعارض خبران احدهما موافق لدليل الاخر ومخالف الاخر
كما هو مورد كثير من تلك الاخبار بل هي تكشف عن المراد في الاخبار المطلقة
في طرح ما خالفه لما ورد من ان اخبارنا يكشف بعضها عن بعض او بين
ان المراد بالمخالفة فيها ما لم يكن من قبيل مخالفة العموم للخصوص المطلق
والمقيد لان مثله هنا غير مناسب من الامام في لفظ المخالفة عرفا والعقل
بانه في العرف لا يحكم في مثل هذا بالمخالفة وسيأتي ما ورد من ان
في الاخبار عاما كقرآن القرآن وخاصا كخاصة آه ومع غلبة التخصيص

الآن لم يبق على العموم الا القليل المعلوم بالعدم وهو اليقين في غير الاحكام و
الجملة فالمنساد من لفظ المخالفة المخالفة الخاصة وعلى فرض العمومية لا مط
فنقول ورد في خصوص تلك الاخبار فيما لم يكن خبر اخر عدل واجتمع فيه شرائط
الاعتبار والحجية اذ عدم بقاء عموم ما كان الكتاب مثلا قوله لكم على ظاهرها
انفاقي في الجملة بل ضروري كتخصيصها بالاخبار في الجملة واليقين بالاخبار الواردة
في المحرمات اكلا وشربا وليس لها معارضة للكتاب مثل ما في الاكل
جميعا او فعل لا احد فيها او حي الى يحرمها الا بنه وكذا الاخبار المخصصة لعمومات
الرضاع والمصاهرة مما لم يبق عليها في الاية الا غير ذلك مما لا يخصص فلو كان
تلك الاخبار مثلا مثل لمثل مخالفة العموم والخصوص لم تكن تلك الاخبار مجدية ولم يجز
للرواة والاصحاب الاخذ بها في مقابلة الكتاب وكذا ذلك خلاف البداهة فيجب
على السلف فلم يكن المراد الا بعض ما ذكر او غيره فلا مندوحة عن العمل بالتخصيص
والله يعلم قوله ره فاذا وجدت الدلالة آه اقول وما في مثله في الدليل الرابع الذي
يذكره المصنف ره فان الدليل الرابع انما يقتضي وجوب العمل بالظن في الجملة كما عرفت
ولا يقتضي وجوب العمل بالظن في الجملة بكل خبر واحد كما اشار اليه اول الدليل
طاب ثراه في الفوائد وانما قلنا انه يقتضي وجوب العمل بالظن في الجملة لما عرفت من
انه مع حصول الظن الاقوى لا يجوز العمل بالظن الاضعف عقلا واجماعا وكون ظن
الخبر مجردا قوى مع ما فيه من الاحتمال لان الظن لا يغني عن الحق شيئا ولا مباين
وقد مر ان اية ان جاءكم فاسق ان سلمت دلالتها وعمومها تختص بالاخبار
الدالة على طرح ما خالف الكتاب وقد مر الكلام مفصلا فان قلت يجيء
مثل ما ذكر المحقق ره في الخبر في عموم الكتاب انه كالدليل على حجية ما عارضه
الخبر قلت لان سلمنا كون العقول بالوقف متوجها على انا نمنع فقد الدليل اذا

لادلة النقلية عموما مع حجية الكتاب متواترة كما مر من الشقيقين بين الفريقين
من مخالف المقلين واخبار الفريقين عن الكتاب واخبار النعيم الجسيم الفخيمة
ومن الاية انفكه كبيرة كابيتا في سدر الكتاب والله اعلم قوله فشار كل قوة
من وجه اقول لا يخفى ان فظني المنقل بمناه المصنف اعني ما يشتمل عند العقل بخصوص
نفيضه ولا كذلك فظني الدلالة لان دلالة الالفاظ ظنية فظما والظن يقابل
القطع بخصوص العقل فيه النفيض فكيف يتشاوبان لا نا نقول مراد الحقاق ان
الخصم جعل قطعي النقل من المرجحات لحكم العام كما هو الواقع يعني انه مع القطع بتطبيقه
يذهب في الظن وافقيه حكم العام من جهة القطع بالنقل يصير ظنيا يعني العلم
به فالواقع انه لا يمكن فرض مقارنة الخاص لاقتضاء الفساد في الواقع للزم ان يكون
المراد الاتان حكم العام ظني اجماعا كحكم الخاص الا ان قطعية النقل توجب قوة
الظن بارادة العموم وبوافقيه حكم العام بالنسبة الى الخاص لا ترى هو ظني النقل
ومن هذه الجهة يضعف الخاص والعمل بالضعيف مع وجود القوي نوجح للرجح
على الراجح وح فنقول الحقاق بان ظنية النقل وان كانت من المرجحات لكن
قوة الدلالة اقوى من المرجحات ولا شك ان الخاص قوي دلالة من العام
فالخاص احرى بقوي ويرجح من هذه الجهة ويضعف العام من هذه الجهة فيكون
لكل منهما جهة قوة من حيث وجود المرجح فيقال وبان فوجح الجمع بينهما فتنبه
ولا تغفل والله اعلم قوله ثم اما ان يعلم تاريخهما اه اقول هذا التفصيل
انما يتشى في الاخبار النبوية ويستقيم على مذهب العامة من اقتضاء حمل
الكتاب والسنة النبوية وعدم اعتبار لاخبار المعترة الطاهرة المنقولة
من طرق الامامية لان اعتبار التاريخ انما هو لدفع احتمال النسخ الناشي
من ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ح بين وكذا العكس
على

على الخلاف الاتي واما عندنا فلا يعتبر الا الكتاب واخبار العترة لانتفاء الاخبار
النبوية عندنا الا نادرا نعم يتسامحا ان نحتاج فيها الى ما ذكرنا اما القرآن فانه وان
كان فيه ناسخ ومنسوخ ما ما وخاصا الا انه لم يكن يخفى فيه الاشكال كما يأتي
في البحث من ان تاريخ نزول ايات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه واما
الاخبار المنقولة عن الائمة ع من العلوم انه لا يطرق فيها احتمال النسخ لانقطاع
الوحي بعد زمان النبي ص فلا محل ح صلال الى يوم القيمة وحرام محمد ص حرام الى
يوم القيمة كما ورد في الاخبار وكذا بان في الاحكام وقد اعترف به الحقاق في اخر
هذا البحث بقوله وينبغي ان يعلم ان ما هنا الاشكال على نفس بنوة غلط بها
سهل اذ الظاهر ان جعل الناريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور
في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى انتهى اذا عرفت ذلك فاعلم ان
بعض افاضل المتاخرين اورد اشكالا بعدم الاعتراف بعدم وقوع النسخ من
الائمة ع بجواز ان يكون كلامهم ع كلهم على وقوع النسخ في زمان الرسول ص
فيكون على هذا اصل الخبرين المرويين عنهم ع كاشفا عن المنسوخ والاخر كاشفا
عن الناسخ اقول ويؤكد هو ان المشاهد في اخبارهم ان راوي العام ربما
يكون شخص اخر بلد ربما كان الاول من اصحاب الباقر ع والثاني من اصحاب الرضا ع
والجواد ع ومن بعدهما من الائمة ع ومن البين المعلوم ان المشافهة انما ورد بعد
حضور وقت العمل بل بعد العمل به مرة مديدة ولا يفهم ذلك الا بالنسخ فافهم
قلت ليس كل رواية فيها ذلك ولا الحاجة اليها من حيث العمل فيجوز ان
يكون الراوي الاول انما روى الرواية خاصة ولعلم الامام ع بعدم الحاجة
له الى العمل لم يذكر الناسخ وفي النسخ يشترط حضور وقت العمل قلت حمل
الاخبار العموم والخصوص لو نقل كلها انما ورد بين الاقران في دون الاقران

والاعتذار في جعلها بانها مما لم ترد للعمل والحاجة بل كان المقصود فيها
نفس الرواية محافظة جيدة بل في كثير منها نظر كون المقصود من الرواية
والسؤال عن المعصوم ع العمل والحاجة كما لا يخفى ولان سلم هذا فليقل فائدة
عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لعدم حصول العلم من الرواية بما
لحاجة على تقدير ما ذكر فان قلت يجوز ان يكون راوي العام مطلعا على الخاص
الا انه اقتصر على رواية العام والنسخ بناء ان لم يكن مطلعا على الاخر فيكون عملا على
الاول خاصة واثباته خروج الفساد قلت لو كان مطلعا على الخاص لكان يوجب القيم
مقارنا لرواية العام لئلا يعمل بالعام خاصة والمفروض بان راوي العام كان
يعلم عدم الحاجة الى العمل فلا افضر على فعل العام مردود بان هذا العمل
لا يستقيم في جملة اخبار العموم والخصوص للعلم الاجمالي بالحاجة للعمل فيها مع ان
رواية العام وحده من دون رواية الخاص مع العلم بحال الخاص المعاندة وبعيد
في نفسه فان قلت لعل حكم الخاص ظاهرا وفي اخفى في ذلك الزمان فيجوز وقوع
فضلا من الاخبار كما كان كذلك في زماننا وانتقال الصفات ونحو ذلك قلت هذا
الوجه ايضا بعيد جريانه في جميع تلك الاخبار المختلفة الواردة بكثرة الجمع وكثرة
التخصيص على المظنون من الصادقين وقد ورد الخاص والمفيد على الترتيب
لتفصيل بين المظنون على المحرم والمحلل فالاول في الاول والثاني في الثاني
ومنع هذا التفصيل في جميع تلك الازمنة المختلفة بعيد مع خفائه في
زماننا هذا ففي ذلك الزمان بطريق اولى لكونه اصل ظهور الاحكام
ونحو هذا ظاهر من هذا كثير يجب التتبع فالاولى في الجواب اما عن اصل الاشكال
فان العلم اجمالا حاصل بان المقام في تلك الروايات كان مقام الحاجة للعمل و

هذا فذكر المعصوم ع الحكم المنسوخ والجواب به للعمل كما نرى والقول بان الحكم لم يكن
منسوخا في ذلك الزمان بل الى زمان ورود الخاص والامام ع يعني الرسول ص
اثبت الحكم المقام زمان معين غايته زمان ورود الخاص والامام عليه السلام
مخبر عنه بذلك وكاشف له وان لم يكن يصرح انه منسوخ اذ فلعلهم ع دال عليه
بعيد جدا لان تتبع الاخبار يكشف عن اظهار الامام ع نسخ الحكم حيث ذكره
فلو كان ما اجابوا به منسوخا لذكروه اليقم والاصل ان ترك الاصل المحمد
المتفق عليه احتمال النسخ لا يعارض احتمال التخصيص وايضا اذا دار الامر بينهما قدم
التخصيص لوجهين الاول غلبته وشيوعه الى ان قيل ما من عام الا وقد
خص الثاني ان التخصيص رفع والنسخ رفع ودفع اهون من الرفع لانه على خلاف
الاصل اذ الرفع لا يكون الا في الامر الثابت والاصل عدم ثبوته وعدم قيام
حكم اخر مقامه ومن هنا اتفق فقهاؤنا على ابناء اخبار العترة على التخصيص
خاصة واما عن الاشكال في الاخبار فقد اجاب عنه الوالد الماجد العلامة في
التعليقة بجواز اختلاف الاحكام للمكلفين ظاهرا او واقعا مثلا يكون
احدهم مكلفا بوجوب شئ والاخر باستحبابه وثالث بابا حته ورابع بتحريمه
وخامس بكراهته بل شخص واحد في وقت كذا وقت اخر وهكذا اختلاف
ما ذكر على اقسام الاختلاف اما ان يكون خصوصيات يقتضي كل واحد
كون الحكم على مقتضاها واقعا او ظاهرا او بالتعليق ويسمى الاول الاحكام
الواقعية والثاني الاحكام الظاهرية ومنشاها الموانع عن الواقعية مثل
التقية او موانع اخر حصول الوقعية وعدم العثور على دلتها بعد استفراغ
الوسع والجاهل بعد كاية التفيفة ثم يتكل الشرع من الايصال الى حكم نفسه
الواقعي على ما ذكر الى الحلال ومن اسباب الاختلاف والاختلال لنا

تقطيع الاحاديث واختلاف الازمنة والاحوال واختلاف الاصول وغير ذلك
وربما قالوا بعنوان العموم اما لاطلاق اما لوجوب اتباعه على المجتهد من الدين
او المذهب من انهم بما يفهمون التخصيص والتقييد والاستحباب وغير ذلك
كما هو الحال الان يتكلم هكذا الا انه تطول الايام وتحصل الشبهات والاكاذيب
المدوم ذلك الفهم كما هو الحال فامثال زماننا ومثل ما ذكرنا من الضرورة القرائن
الحالية والله يعلم انتهى كلامه على مقامه قوله بناء العام على الخاص اقول قال
سلطان العلماء ثم قد وردت معتبرة تدل على انه اذا وردت اليكم روايتان
منا مخالفتان فاعلموا بما يخالف مذهب العامة وهذا يقتضي ان الخاص لو كان موافقا
لمذهب العامة يقدم العام عليه الا ان يجمع التخالف في الروايتين المذكورة
على ما لا يكن الجمع بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما
نحن فيه يكن الجمع بجعل العام على الخاص انتهى اقول لا يخفى ان فرض بناء العام
على الخاص فيما اذا كانا مجهولين ولم يضبط احدهما عن المجتهد لمانع شرعي والظن
ان الخاص اذا كان مجمولا على التقية يجاب لها من الاعتضاد بالشهرة الفتوائية
ونحو ذلك لا يكون مجرد الاخبار المتعارضة بطرح ما وافق العامة مضمونه
بالعمل اتفاقا والظن ان العام والخاص المتعارضين نحو غيره من المتعارضين
في امثال المرجحات المعتبرة المنصوصة وغيرها ومع التعادل يجب الرجوع
المعتبرة بين العام على الخاص على خلاف تعارض الخاصين لان مع التعادل
فيتا مط تخيير على المشهور ويتوقف على غيره فذ تبر وسيأتي عند
ذكر قوله فان كانا قطعيين انه ما يبين ما ذكرنا حيث قال لا تحصل الى المطلوب
في المسئلة تعارض الخاص والعام ونرجح احدهما من حيث العموم من غير نظر
الى مرجحات اخر والا فلا ريب انه يختلف الحكم بالنظر الى انضمام المرجحات

الخارجية

الخارجية الحاصلة الظنين وتتكئ الاحتمالات في كل الاقسام فلا خصوصية لكلام
القوانين بصورة جهل التاريخ بل الاحتمال له اثر اي وهو حسن لان مع المرجحات
الخارجة يكون الظن فيما معه المرجح اقوى وموجبا العمل بالظن الاقوى احق
من ان يحكم حوله شائبة الوهي قوله بلا خلاف يوجد به اقول قال سلطان
العلماء ثم لولا الاجماع لكان ذلك مما محل التامل اذ ربما امكن ارتكاب مجاز في الخاص
اظهر من مجاز التخصيص في العام ويستشعر كلا ما مفصلا في ذلك ثم انتهى اقول الدليل
لا يختص بالاجماع لان العام والخاص المتعارضين يفهم منه التخصيص عرفا وهو الحجة
ولان دلالة الخاص اقوى ونرجح العام عليه نرجح المرجح على الراجح وهو غير جايز
عقلا وشرعا ولان البناء على العاملين بالدليلين بوجه المعارضة ولان النسخ مشروط
بحضور وقت العمل وفي المتعارضين لا يتصور النسخ فيتعين التخصيص الاخبار وانه نبنا
عاما كعام القرآن وخاصا كخاصه انتهى ولغلبة التخصيص حتى مذهب له المثل المشهور وما
يجوز المجاز بدون القرينة في اشتراطه بها انفاقا دون التخصيص لان في العام
يكفي وجود المخصص ولا يشترط وجود القرينة على التخصيص في العام مندفع بان التخصيص
خير من المجاز ووجه ما عرف من الغلبة وغيرها مما ذكر ولان معارضة الخاص للعام
قرينة على التخصيص دون المجاز لقرائنه على القرينة وانما هو يحوج قرينة كما هو المفروض ولا
يحتج من جعل القرينة وان كان في قوله اظهر من مجاز التخصيص اياه اليه لان الاظهرية
لا تكون الا بالقرينة ولكنه ليس مراد ظاهر لانه تسلم كما لا يخفى قوله كان نفعا
له اقول وانما كان نفخا لا تخصيصا لان التخصيص انما يكشف عن عدم ارادته من
اللفظ العام فهو مبين للمراد من العام وتاخير البيان عن وقت الحاجة والعمل
غير جايز انفاقا فيكون وروده بعد حضور وقت العمل نفخا لانه رفع الحكم
الثابت وبحضور وقت العمل في الذهن واستقر الحكم بان وروده الخاص قال الجلبي

الا بعد طلب ثناء اقول هذا انما يتم عند انقضاء شيء من اوقات العمل بالعام واما
عند ورود الخاص قبل ذلك وقت العمل به فلا الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة انتهى اقول ورود الخاص قبل وقت العمل
العمل به قبل مضي زمان يسع العمل والعمل به نادر بل غير ممتنع ظاهر لان النسخ
انما هو رفع الحكم الثابت والشان لا يتعلق الا بعد مضي زمان يسع الفعل اذ التكليف
بالفعل في اول الوقت قبل مضي ما ذكر تكليف بالمحال فتبين ان
لا يسعه غير جايز اتفاقا فلا يصح النسخ والعمل به انما مشروط بحضور وقت العمل مراد به
حضور وقت العمل بالفعل كلها لان حضور اول اجزائه انما يوجب التكليف خاصة فالنسخ
الواقع نسخ البعض اجزاء الفعل والفرض ان الحكم بالبعض لم يتعلق الا في ضمن الكل
وان لا حكم للبعض لم يتعلق الا في ضمن الكل وان لا للبعض منفردا عن الكل والا كان
نسخا لم يفسره وهو خلاف الفرض ولذلك نظير في الاحكام الشرعية فان من حاض
في اول الوقت قبل مضي ما ذكر من الزمان لا يجب عليها القضاء بخلاف ما اذا مضى
مقدار ذلك والله يعلم قوله بين عليه اتفاقا اقول هذا ان كان ورود العام بعد
حضور وقت العمل بالخاص بانه تخصيص اتفاقا والفرق بين هذا القسم والقسم الاتي
حيث ان الخاص الوارد فيه بعد حضور وقت العمل بالعام يكون نسخا لا محالة
دون هذا القسم وهو ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص ان ورود
الخاص بعد حضور وقت العام لا يمكن ان يكون مخصصا له لان التخصيص بيان
وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جايز بخلاف العام الوارد بعد وقت الخاص
فانه يجوز ان يكون مرادا به ما عدا الخاص لجواز تقدم المبين كما يذكر في المتن
وح فلا يتصور النسخ هنا كما عرفت هناك وذلك لانتفاء محل ورود تاخير البيان عن
وقت الحاجة الموجب للنسخ ثمة فيحمل التخصيص ويرجح الاخبرة الغلبة

وكونه

وكونه رفعا كما يذكر المتن والثمرة ان العام بعد الخاص لو كان في نفخا لم يمنع العمل
بالخاص ولو كان تخصيصا على ما كان في غير هذا الموضع من مواضع التخصيص يذكر قوله وقد
بلغ التخصيص اقوال سلطان العلماء ثم والحاصل ان التخصيص في الافراد اغلب من
التخصيص في الازمان والظاهر الحاق المردد بالاعم الاغلب ولان التخصيص رفع فيما صل
وتخصيص اذا وقع الحقيقي غير مضر بالنسبة الى الشارع تعالى شانه فالرفع انما هو بحسب
الظاهر واما بحسب الحقيقة فهو رفع بالنسبة الى بعض الازمنة كالتخصيص بالنسبة الى بعض
الازمنة كالتخصيص بالنسبة الى الافراد والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على
جميع الازمنة وان لم يكن وضع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا
البعض اولا يراد الكل من اللفظ اتفاقا الى هنا في ما قال اقول لا يخفى ان الدلالة على
جميع الازمنة ان كان بحسب وضع اللفظ فالعام كذلك وجعل التخصيص كاشفا عن عدم
ارادة الموضوع له ينتقض في النسخ ايضا فلا فرق من هذه الجهة وان كان بحسب المراد
فعدم ارادة جميع الازمنة وكون دلالة اللفظ مرادة يقتضي ان يكون جميع الازمنة
مرادا وارادة دلالة اللفظ بالوضع من دون ارادة المدلول اما يجوز او يطلق
الظن وكيف كان يكشف عنها التاسخ ككشف الخاص فلا محصل له والحق ان يقال
ان المدلول وهو العموم مراد في المنسوخ دون التخصيص وكون الوضع الحقيقي
غير مضر بالنسبة الى الشارع ولا ينافيه فلانه من باب المجاز والاسبان كما يقول
به السكاكي ويدل عليه الاية والعادة ثم اعلم انه يجوز ان يكون الشارع
حكم في الواقع بالدوام لمصلحة كما في اية المكلفين بالقولين على الدوام وغير
ذلك وبالجملة فمن الجايز عقلا الحكم بالدوام وان كان يعلم انه بعد مدة يرفع ذلك
الحكم ويعلم بالرفع لا يناقي في الحكم بالدوام عدم المنافات اذ غاية ما يلزم منه ان
اذا كان عالما بالرفع فلا فايدة في الحكم بالدوام لانا نقول يجوز ان يتعلق

به فايدة من الفوايد ولا نعرفها كما يأتي المواضع مع انا قد ذكرنا فايدة المتواطئين الاولى ان في الاحكام الموقتة فرضا يرجح الشارع بالوقت والموقت بخلاف الاحكام المنسوخة لعدم الدلالة على التوقيت فظهر انه كان عاما لان الحكم بالدوام مع العلم بالرفع جاين عقلا ودافع فعلا لان نظر المنسوخ الدوام فلا بد من الفعل به ولا مانع منه ولا مانع فيه ولا محذور والله اعلم بخلاف الامور الباقي الكلام في تتميم هذا المرام فانتظر قوله ثم فكان ما هو بمثابته اقول فيه ان لو تم يجري في الخاص المتعقب للعام الدافع والمخصص فيهما واحد مع انه قياس في اللغة وقياس مع الفارق اذ الفرق بين العام الخاص للعام بين وبين ما جرى للمثل ما من عام الا وقد خص واللغة والعرف والشرع متوافقون في بناء العام على الخاص قوله والدفع اهون من الرفع احتمال فالجواب الاعجل طاب ثراه لاني اما معيد بمثابته او مؤبد وعلى التقديرين لا رفع فيه اما على الاول فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد ذلك الغاية لا يكون رفعا كما كان صوم يوم العيد ثم يصوم يوم العيد لانهم اذ ليس فيه رفع قطعا واما على الثاني فلان الحكم الموبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض او حاصله انه مؤبد وليس بمؤبد لانا نقول عن محتار رضيا ما لا شاء وهو ان الموصوف بالحكم معيد بالتأبيد واما الحكم فلا يكون معيدا بمثابته ولا مؤبدا بالجملة بل مطلق وح فيمكن رفعه وابطال استمراره وهو معنى ان قولهم صم رمضان ابدا يجعل ابدا فيما لو صام لا الوجوب الصوم ومعناه ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مفيد الوجوب بالاستمرار الى الابد وح رفع وجوب الصوم ومعناه عدم استمراره لا يكون مناقضا له اذ فيه اثبات بعض الفعل ورفع التأبيد انما هو الحكم لا الفعل فلا تناقض انتهى اقول ان اختياره القسم الثالث للحكم اما يجب الواقع او يجب الظاهر اما الاول فمن المعلوم ان الواقع لا يخرج عن التأبيد او الغاية بالجملي العقلي والاول

غير بين

غير بين نظرا لاستلزامه الجهل بالغاية على الشارع وهو مستحيل فتعين الثاني فلا يكون مرضاخ كما قرره ولما الثاني فمن المعلوم ايضا ان المنسوخ كان عاما في زمانه الجميع الافراد والازمان فكان الخصص كما يوجب التخصيص في العام كذلك الناسخ يوجب التخصيص فلا بيان لعدم عموم الافراد في الواقع فلا الناسخ يوجب التخصيص في افراد لان الخصص بيان لعدم عموم الافراد في الواقع ايضا على انا لو سلمنا عدم التخصيص بالابد في الحكم فلا يفارق العام ايضا لان الخصص كما يوجب التخصيص في التأبيد بلا فرق اذ من المعلوم ايضا عدم التصريح بالتأبيد في المنسوخ وانما التأبيد يستفاد من الاطلاق ورفع اللفظ وعدم بيان الغاية كالعموم في العام بالنسبة الى الخاص على ان فرض التأبيد في الموصوف بالحكم دون الحكم في قولهم صم رمضان ابدا يجعل التأبيد قيدا للرمضان خاصة غير نافع الوجه لان الوجوب حكم متعلق بالرمضان المؤبد لا بامر مجمل كما صرح به من ان الثابت في الحكم انما هو الاجمال وفي الجملة لا العموم اذ مثله لا يفيد الا عموم الحكم بالتخصيص لا الظهور الحاصل من الاطلاق على ان الحكم اذا كان في الجملة فبلغ التأبيد في الرمضان ولا يصح اسناده الى الحكم الواقعي ايضا بل الى تحصول الغاية وبالجملة فكلام الفعيل انما هو بالنظر الى الحكم الواقعي وهو مخيف والاولى في جوابه ان يقال كون الرفع في التخصيص اولى من الرفع في النسخ انما يتحقق من امرين عقلي وشرعي اما الاول فلان المنسوخ ثابت ومخفي باللفظ وباستمراره جعل المكلف واراده الشارع لرفعه مثل هذا الثابت يحتاج الى مرجح قوة بالنسبة الى الخاص لان اراده الخاص من العام انما هو من حيث نظا اللفظ ولم يستقر ابجعل كالمنسوخ وبالجملة فان الخاص يرفع ظاهر اللفظ والناسخ يرفع نظا اللفظ ويرفع الثابت المستقر بجعل المكلفين جميعا والتفاوت بين وايضا فان ظاهر التخصيص بالمعنى المعروف يضعف اراده المتكلم خصوص الخاص من العام بخلاف المنسوخ فان اراده العموم منه قوية لانتفاء القرينة الموجبة للضعف وايضا فان تاخير بيان

الناسخ عن وقت العمل بالمنسوخ يوهم ارادة العموم بخلاف العام فان الخطاب العام اذا تاخر البيان من وقت الخطاب الى وقت العمل جاز وايضا فان ما ثبت يتسع في النظر ما سامه بخلاف ما لم يثبت بالعمل اما الثاني فلان الاستصحاب وقولهم ولا تنقض اليقين الا بيقين مثله يعارضا عموم المنسوخ وفي العام يخالفه لاستصحاب عدم الفعل الحكم بخصوص الخاص وبالجملة فالناسخ انما يدفع نظا اللفظ واستصحاب الحكم الثابت واستصحاب عدم حكم غير المنسوخ ومن هنا يكون النسخ مخالفا للاصل بخلاف التخصيص لانه موافق للاصل كما عرفت فيكون التخصيص اولى للاصل والغلبة ومن هنا يتبع الفعل بان الدفع اهون من الرفع بالمعنى المذكور طاب ثراه في الواقع فتفكر الكلام فيه فلا يفيده فواجح قوله اذ لا يمنع آه قال سلطان العلماء لا حاجة الى انكتاب هذا وان كان صحيحا اذ مرجوعه وكونه بيانا للعام بعد ورود العام لا يقتضي ايراده او لا بذلك القصد كما يعرب به قوله ليكون بيانا الخ اقول لا ظهر انه مراد من قول المعارض ليكون التعليل بحمل اللام على التعليل ولا يخفى انه يجوز ان يكون للعاقبة كما في قوله للموت وابنوا للخراب وعلى هذا لا يرد المذكور لم يكن مقصود المعرض بقوله لا يحيا بالخبر البيان اقول اي عن وقت الخطاب قوله ولم يتعرض السيد ان اقول لم يتعرض المعارض للجواب عن التعليل على تقدير اراده ما ذكره هو فان حمل التعليل عليه متعين ولعله اكتفى بالجواب عن مجمله الشيخ للنسخ فيما سبق وفيه انه لا يدفع اشتراط المعارضة مطلقا وانما يدفع القول بالنسخ لو تقدم الخاص ولا مانع من بطلان النسخ صحة التخصيص لجواز المعارضة بجواز تقدم الخاص بطلان الامرين على تقدير اشتراط المعارضة في التخصيص فابطال اشتراط المعارضة بجواز تقدم الخاص لا يستلزم ابطاله طاب ثراه ويمكن ان يقال آه واكتفى لابطال النسخ المقرون اكتفى في تصحيح التخصيص بذكر دليله في بيان الحجة على مختاره بقوله لنا آه واكتفى لابطال النسخ بجوابه فقد حصل بالامرين دفع اشتراط المعارضة

في هذه

في هذه الصورة ولعدم بيان مذهبه مع انه قد اثبت فيما سبق عدم التخصيص ايضا لو تقدم العام وهو ايضا يدفع اشتراط المعارضة فقد تم المطلوب ولكن كان الاولى نسب الاشارة الى الجواب اجمالا هنا وان فصل فيما يأتي عند قوله سبق كما منع عن عدم جواز تاخير البيان هنا اجمالا وان فصل فيما يأتي بدين قوله وعندنا آه اقول اي عند المقرون ومن وافقه لا يقابل العام لوجود الخلاف من الخاصة في بعض الاقسام الاتية واعضاد المانعية كما منع عن السيدين والشيخ خ تنبيه قوله فكان كما قطعيين آه قال سلطان العلماء ره لا يخفى ان المنظور في المسألة معارضة الخاص والعام وترجيح احدهما من حيث الخصوص والعموم من غير نظر الى امر خارج اقول لا يخفى انه لما ظن العمل الخاص المتناول للاقسام المذكورة في كلام المؤيد ومن المعلوم ايضا ان العام والخاص لا يخرجان في الواقع عن الاقسام المذكورة فلا جرم لزم التفصيل فالقول بان المنظور التعارض من حيث العموم والخصوص منظور فيه اذ التعارض والحال انه لا يخرج مما ذكر لا يوجب اليه الحكم على الاطلاق لان الحكم للعمل والبناء فكيف يصح البناء مطلقا هذا مع ان بين الجانبين عدم اختلاف الحكم بالنظر الى المرجحات فبقي الكلام في التخصيص فيرد الجزم والله اعلم قوله في الحاشية وح يراد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلالة العام العام على جميع افراده وجمع المعرف بهما اقول لا يخفى انه يمكن فرض قطعية دلالة العام على جميع افراده بمؤنة القرائن او نحوها ولكن ظنية دلالة العام على جميع الخاص لا يجب ان تكون قطعية مطلقا على مستمياته اذ دلالة الخاص لا يجب ان تكون قطعية مطلقا بعد معلومية كون دلالة الالفاظ ظنية واستشهاد ذلك بين اهل العلم الاترى ان دلالة العام على صميا تيه ظنية وح فمن الجايز ان يكون الخاص ايضا عاما غير مقرون بقرينة يفيد العلم بارادة جملة افراده كالعام بالنسبة الى هذا الخاص اذ الخاص مقرونا بالقرينة فان قول

المسائل اكثر العلماء يفيد ظن العموم ولكن حيث صرح او دل قرينة على ارادة الجنس يصير قطعيا وقول لا تكرم الطوال من العلماء وان كان خاصا الا ان دلالته على جميع المصداق ظنية فظهر ان كان خاصا هذا ومن الجائز ان لا يجوز فسخ المطلق بالمقيد لكونه رفعا ويجوز تخصيصه به لكونه دفعا فالفرق ظاهر قوله ولحمل التخصيص مطلق ظل سلطان العلماء رح الا ملان ثم بل مشروط بعدم حضور وقت العمل ولا يضر خافال ان الاصل عدمه اذ الاصل تأخر الحادث وهو يقتضي وجود الخاص قبالة بعد حضور وقت العمل بالعام لانه قبل اقول لا يخفى ان حضور وقت العمل ليقرر امر حادث مسبوق بالعدم والاصل تأخره عن الخاص لمسألة تأخر الحادث ومقتضاه وجود الخاص قبل حضور وقت العمل متأخرا وتسا قطا فيرجع الى الاصل فنقول ان النسخ يوجب خلاف اصلين اصل عدم ثبوت الحكم واصل عدم رفعه بيانه ان النسخ اقتضى ثبوت حادثين بتقديمها وهما ثبوت الحكم اولا ثم رفعه ثانيا والاصل عدم وقوع الامرين بخلاف التخصيص لانه يوافق الاصل العدم واستصحاب العدم السابق ولا ريب ان موافق الاصل اولى مما يخالفه فترجيح العمل على الاول الحال ان يثبت الثاني من ضابع الا ان نبين ان الاصل عدم النسخ لا الاصل تأخر الحادث كما ذكره بل ثبوت الحكم بالخطاب اولا والاصل في الخطاب وجوب العمل به حيث لا يظهر مانع كما هو الحال في جميع المواضع كما ان مقتضى ورود الخطاب الثاني بعده المنافي لدفع الحكم الاول الان يظهر عدم دفعه وعدم الحكم او لا بدليل من خارج فتدبر والله يعلم قوله لانا نقول قد علم مما قلناه ان قوله ان هذا الجواب اعتضاد للاصل الدافع للنسخ وحاصله ان الاصلان وان تعارضا لكنهما لا يتساقطان ليتوقف بل الاصل الاول معتضد برجحان التخصيص فيترجح على الحادث ويصح قولنا ان احتمال

التخصص

التخصيص مطلق للاصل والرجحان ويتبع الحكم بالنسخ بالعلم بحصول شرطه وما ذكرنا يندفع ما اورده سلطان العلماء رح بانه معارض للجواب المذكور ولا تتميم له فلا يتضح له في تصحيح بل ان نوع فهو جواب اخر انتهى فتدبر قوله لا ان سوق كلامه يأباه اقول الظاهر ان اشارة الى قوله اخر كيف يقدم والحال هذه على العام فان ظاهره منع التقديم في جملة الصور واذ لو كان مريد الحضور من الفرد المراد لكان يخصه بالمنع بالتصريح او التلويح ولو بالجواز فقوله مطلقا يأبه لانه كان يفيد الجواز فقط ولكن اعتبار هذا القيد يأبه مطلق بعدم التصريح بالمراد وهو الفرد الحضور لا مطلقا ولكن اعتبار غير يخجه تدبر قوله ان عارض فيه هذا اقول فيه نوع تعريض على ما يخفى قليلا ولكن الانصاف ما ذكرنا قوله المطلق ما دل على شايع في جنس ذلك الفرد وفيه الشيوع اي شيوع المدلول في جنسه بكون المدلول حصة محتملة اي ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لفظ اللفظ ومن هنا يعلم ان اللفظ الموضوع للمفهوم الكلي والجنس اذا اطلق واريد به وجود ما سمي ذلك بالمطلق في الاصطلاح قال المحقق انما فسرنا الشايع بالحصة ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا المفهومات انتهى وفيه ما حكى لنا تصريح عن المنهاج بان المطلق هو الدال على الحقيقة وما ذكرنا ظهران المراد بالمطلق هو اللفظ الموضوع لكلي المستعمل في الفرد مجازا من حيث الاستعمال في الفرد وسيجي في الاصطلاح بالمطلق وحيث عرفت فحيث المقرر المحلى

بالام وهنا المقام ان المفرد موضوع للجنس والطبيعة فنقول انه اذا عرف المفرد بالقرينة فلا كلام والا فالاصل يقتضي الحمل على الحقيقة وما علل بان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات من خول بتصريح القوم في بحث الامر ان المطلوب منه هو طلب ايجاد الطبيعة من غير دلالة على المرة والتكرار والفور والتراخي وفي بحث النهي ان المراد به طلب ترك الحقيقة والماهية فمن هنا يفيد الفور والتكرار والاستمرار وفي بحث اجتماع الامر والنهي ان مطلقها للطبيعة ومن هنا وقع الخلاف وقد عرفت فيما سلف جواز ان ناط الحكم بالطبايع لامكان ايجادها بايجاد الفرد والعقل يحكم بتكليف بتكليف بتكليف المقدرة بالمكلف به بوجه ما وهو نحو عدم القدرة بدون المقدرة الا بالمقدرة مع ان المكلف به انما هو فرد والمقدرة فاذا حيث لا يكون قرينة على ارادة الفرد يحمل على الحقيقة ولا يكون مطلقا في الاصطلاح ويمكن ان نبين ان ناط الحكم بالطبايع والحقايق انما يكون من حيث الوجود في الخارج فتكون الفرد مقصودا او ملحوظا للشارع وعلى هذا يبتني استحالة اجتماع الامر والنهي فمن هنا يتجه تخصيص المطلق في الاصطلاح فتدبر مليا ثم انه قال المحقق الشارح ثم اعلم ان قولنا في حد المطلق ما دل على شايع في جنسه انما ذكرنا لفظ الدلالة دون الارادة لان المطلق لو كان مرادا به الشايع لم يكن مثل الرقبة المؤمنة مطلقا لانها كلية ويلزم عليه المجاز في المذكور من اناطة الحكم المطلق بها بالمفهوم وهو غير مرضي عند المحقق ولذا عدل الى التعبير بالفرد لانا نقول المراد من كونها

من الانواع

من الانواع منها ان قال يدل على شايع في جنسه مع ان ما تحته انتهى مفهومان كليان والاول الجنس البعيد جنس الجنس القريب هو مفهوم كلي فلا يبين ان المراد من المطلق هو الجزئي سواء كان حقيقيا او اضافيا الا الكلي من حيث انه كلي بل اعتبار الجزئي وعلى هذا فيكون المراد من الحصة المحتملة لحصص كثيرة الجزئية بالنسبة الى افراد الجنس وان كان بعيدا مثلا اذا قيل انسان يجوز ان يراد به افراده انواعه لا الانواع لان تعليق الحكم على الانواع وعلى الجنس القريب انما تعلق على الكلي وعلى الحقيقة من حيث هي هي وقد عرفت عند المحقق ان العدول الى الفرد لئلا يلزم تعلق الحكم بالمفهوم فانكر رح بعد ذلك بقوله ثم اقول دخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان فان الاول حمل على فرد محتمل لافراد كثيرة والثاني البدل منه مندرج كلها تحت مفهوم رجل والثاني دل على حصة من الحيوان محتملة لحصص في ضمن الانسان وحصة في ضمن الفرس وغيرها مندرج كلها تحت مفهوم الحيوان المشترك بينها منفوي فيه لان تعليق الحكم على الحصة بالمعنى المذكور تعليق على المفهوم لا الفرد فتدبر وما ذكر ظهران المحقق في قوله لئلا وعنى وفيه مؤمنة بضبط الحكم بافراد الرقبة وهي وان كانت مفيدة بالنظر الى الرقبة المطلقة الا ان المراد منها الكلي لا الكل على ما ذكره المحقق تدبر مليا ثم اعلم انه على ما عرف فدخل الشايع بالمحتمل يحتمل ان يكون المراد به الظاهر في جنسه فتدبر والله اعلم قوله فهو مطلق من وجه اقول لا يخفى فيه اياء على تحقق الاطلاق في الكل وكونه مطلقا ايضا فان كان جزئيا ومقيدا بالاضافة الى ما هو مندرج تحته وذلك لان المطلق لو كان مقيدا بالفرد مطلقا لم يكن مثل الرقبة المؤمنة مطلقا لانها كلية ويلزم عليه المجاز في المذكور من اناطة الحكم المعلق بها بالمفهوم وهو غير مرضي عند المحقق ولذا عدل الى التعبير بالفرد لانا نقول المراد من كونها

من الاول

مطلقة من وجه الاطلاق بالنسبة الى فردها لا بالنسبة الى المفهوم الكلي فالحكم
المتعلق بها على هذا يكون متعلقا بنفس افرادها فتدبر قوله فيجعل المطلق على المقيد
اجماعا اه اقول لا يبعد ان نقل الاجماع مبنا في نقل القول بالنسخ ان نافي المقيد فالاجماع
مع وجود الخلاف ليس في محله وليس هذا الاجماع من الاجماع المصطلح اعني الكاشف
عن قول الامام بل اجماع الخلاف بل المراد به هو اتفاق اهل الفن عليه وهو اجماع
الاصوليين كاجماع اللغويين والمنطقيين والحكماء والمتكلمين وح فالاجماع بهذا
المعنى لا يجامع الخلاف لانا نقول المراد بالاجماع على المقيد ليس بجناه المخالف
اعني كون المقيد كاشفا عن اراده نه في المطلق وكونه بيانا ليرد عليه وجود القول
بالنسخ بل المراد به الاجماع على وجوب العمل بالمقيد فيندفع المحذور ثم نقول ان
ظاهر وجوب حمل المطلق على المقيد هو انه عند موجبهما مطلقا سواء كان بينهما تعارض
ام لا ومن هنا توهم بعض عدم اشتراط التعارض بينهما وهو كما ترى لان من البين
المبرهن عدم جواز طرح امر الشارع من دون ضرورة فان الاصل في كل امر الوجوب
ووجوب العمل به ومجرد عدم تخالفهما وح فنفي ورود امر بالمطلق وامر بالمقيد
فهنا امران متغايران يفيدان الوجوب بمقتضى الاصل ومقتضى ذلك
شيئان تكليفيان احدهما مطلق والاخر مقيد ومن المعلوم عدم التنافي
بينهما اذ يثبت احدهما لا ينفي الاخر فيتعدد متعلقهما بالاصل المعلول
عليه وهذا بخلاف ما اذا تعلق المطلق على المقيد فان مؤداه كون المكلف
به في المطلق هو المكلف به في المقيد وعليه فيتحد التكليف ويلزم استفاد
الامر بالمطلق وعدم العمل بالمقيد خاصة وهذا حاله في الاصل المتقدم من
وجوب العمل بكل امر يرد فاشترطنا غيره ولا يدفع هذا الاصل الا يثبت
كون احدهما بيانا ولا يثبت هذا الا بعد تحقق التعارض بينهما الا بعد

الاجماع

الاجماع على وصول المكلف به وعدم تردده في الموجب وعدم انتفاء الموجب
الا تكليفا واصل امثلا اذا قال الشارع ان ظاهرت فاعتق رقبة وقال ايضا
ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وعلمنا بالاجماع او غيره ان الظهار لا يوجب
الا عتقا واحدا ولا تكرار في معرفة الموجب منه علمنا من هنا وقوع التعارض
بين الخبرين لان مقتضى الاطلاق اجزاء عتق الكافرة ومقتضى المقيد عدم الاجزاء
فح يحمل المطلق على المقيد لا مور احدها الفهم العرفي مثلا اذا قال المولى لعبده اشتر
اللحم ثم قال اشتر لحم الضأن وعلم العبد انه لم يرد الا شراء لحم واحد يحمل المطلق على المقيد
ويقتصر على شراء لحم الضأن خاصة وهذا بخلاف ما لو وجد اراده شراء لحمين ومطلق
ومقيد بحيث لم يعلم الاتحاد فانه يجب عليه الاتيان لحم مطلق ولحم الضأن والثاني
ان المقيد اقوى دلالة من المطلق ولا يجوز طرح القوي والاخذ بالضعيف
بل يجب صرف الضعيف الى القوي عند التعارض رفعا للترجيح المرجوح والثالث
ان مع التقييد يكون المكلف عالما بالدليلين وبدونه يكون عالما باحدهما دون
الاخر والاصل يقتضي العمل بهما جميعا لانهما دليلان شرعيان وكل منهما حجة
شرعا والعمل بهما لا يكون الا بالتقييد واما اذا لم يعلم من الاجماع ونحوه الا
اتحادهما جاز تعدد التكليف به فلا يجوز حمل المطلق على المقيد بطرح احدهما
كما عرفت لمغايرة التكليفين كما علمت والقول بان اصالة التعدد يندفع بامارة
عدم زيادة التكليف ممنوع بان الاصل لا يعارض الدليل وهنا كل من الامرين
دليل شرعي فالاصل وجوب العمل بكل منهما كما عرفت وايضا فان الاصل العمل
على الحقيقة لان التقييد مجاز لا يصار اليه الا بالقرينة وهي منتفية وهذا على
المشهور من حمل المقيد بيانا وكاشفا عن اراده من المطلق لان المطلق ان
كان موضوعا للماهية فاراده فرد معين منه استعمال الكلي في الفرد وهو

مجاز وان كان موضوعا للماهية فاراده لفرد ما على السبيل كان استعماله في فرد
معين استعمالا في غير ما وضع له هذا وبما بينا اندفع ما توهم من ان مفهوم الوصف
يخصص العام مطلقا لان الكلام فيما اذا تعارض رقبة ورقبة مؤمنة منه
وفيه نظر فان مع عدم الدليل على الاتحاد الموجب للتعارض كما مر لا يحصل التعارض
ولو فرض مجيء مفهوم الوصف اذ مقتضى اعتق رقبة مؤمنة عدم تعلق الوجوب
الكافرة بازاء المؤمنة لا مطلقا ولا يأتي في عتق رقبة الكافرة الثابتة من غير
هذا الا ما قد بينا ولعلم ان بما ذكرنا من اشتراط التعارض يندفع ما يرد من ان المقيد
مبين للخاص وفقد مجيء بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم
التعارض بينهما ويجب ان يكون المطلق والمقيد مثلهما ولا نا نقول نعم وقد
اجاب الجد الاعجد طاب ثراه اولا بان الاجماع قائم على انا مور المولى المطلق
فرد من الافراد لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد قرينة لما
هو مراد بالمطلق بخلاف العام فان مدلوله جميع الافراد لا بعينها على الاتيان
ليكون الخاص معينا لما اتى فتدبر قوله فلا نه رجح بين الدليلين لا يخفى
اقول قال السلطان العلامة ح في جملة كلام له في المقام ما حاصله ان الجمع بين
الدليلين لا ينحصر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالجمع الحكم
بان المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا كما هو المشهور
سيذكره المصنف ويرد عليه الاشكال الاتي لان المطلق يوجب اتحاد المهية
لا يشترط شيئ والمقيد يوجب اتحاد القيد حتى يجمع بينهما ويحمل مطلق
المقيد وليس مجاز في شيئ من الطرفين حتى يتحصل التعارض و
الساقط ويبقى المطلق سليما من المعارض وفيه ان اصالة الحكم بوجود المهية
لا يشترط عينه حتى عند المصنف وغيره ولان مسلم عن المعلوم ان الاصالة

بالمهية

اللفظ فيه استعمالا خفيفا وضع له واما استعمال الاولية في المؤمنة فمجاز لعدم
فهمها الا بالقرينة واللفظ موضوع للكلي دون الفرد وعدم صحة سلب الاولية
عنها لعدم صحة سلب الانسان عن زيد فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان
مع ان استعمال الانسان في زيد مثلا لانه استعمال للكلي في الفرد نذيب
اعلم انه مما قد اشتهر وجرى على الالسنة واتفق عليه الشهرة تقديم الحج بين
المتعارضين على الطرح ولو بوجوه من وجوه اعتبارية مما ذكر عن شواهد وجبر
سترغيبه على الاولوية فنقول ان الحج اما على الطرح وعليها يبتني وبه يستخرج الحكم
وبقي انها سترغيبة وعليها يحمل العمل وان خالف المشهور وحكم احدهما الذي يعلمهم
معضدون او مجهولا وهو ان حكم الاخ من مذهب الجمهور اوبلغ سندهم وذلك العمل
به غاية الظهور وفي الخبر بعد امعان النظر ومراجعة الوجدان والبصيرة هذه
الاولوية اليقينية من الاعتبارات الثلاثة غير هينة وضعيفة اذ لم يقم عليها حجة سترغيبة
عقلية او نقلية بل هما على خلافها بل بشهادة اما الاولى فمن المعلوم انه الحمل
اليه سبيل بل هو تخريب وتبديل ليس عليه دليل ولا للعقل اليه وصول فيجوز
عليه الى اضافة من الحج ما لو سولم بل دد عنهم الكف الم يعلم اورد ما اشكل عليه
اليهم والمبالغة في عدم العذوى من غير اتي واستخراج الحكم من غير خبرها الاحتياط
التام والملاحظة البليغة في استنباط الاحكام فواجح جلة ما ورد عنهم عليهم السلام
في المقام واما الثانية فمحصورة في الكتاب والاجماع والسنة اما الاولى فواضح
اذ لم يرد في ذلك اية كما الثاني لعدم حيا اذ لم يسلك ذلك احد من القدماء
الا الشيخ رحمه لعذره عنه ذلك في قوله لتقديم الاحكام دون ان يريد
به تاسيس الاحكام فاما عدا رجح فعلى المرجح وعبارته على صرفنا المرجح بالترجيح الى
الراجح وصحح به في اوائل الاستبصار وجعل عليه المدار فيتبين حينئذ بالمرجحان

ثم يبكي

ثم يبكي المعارضين هو له واما ما ورد فلان قوله الحمايجعل مخيرة وكان هو من
بينه على ذلك المخير من غاية ما تنا صاحب المدارك مذا على اولوية الجمع وتقديمه
على الترجيح فانا ثم ذكرنا في الى تقديم ط الاخ الامامية وعلى هذا فلا الاطراح
الدليلين وتحميح من المدلولين واحوات ثالث قد ابين ليس فيها منه اثر ولا عين
وثانيا انه قول بالتخيير لا يجوز لدى ما تقدم من النهي عن القول بما لا يعلم وثالثا
انه لا موضع للتخيير المفتوى به بعد ما ورد من الاخبار والايات وكثرة الفتن
بغاث والمهدد يات على النهي عن الفتوى بغير ما ورد عن الحجج الباهرات وراجعا
الى هذا العذر بما يعلل به في العبادات والمعاملات والفروج والاموال والمناكح
والحدود والديات وخامسا انه على خلاف الامر الاحتياط بالتصريح في الاشارة
الماضية وما في الكتاب وفي ذلك ما فيه وغير مخفي على الحائط انه نوقش
ان الذي ليس له شاهد من كتاب الله ولا من سنة رسوله فذلك الذي جاء تكم
اوحابه او الاخف بعقل الاصول او مخالف العامة او في ذلك ط وافهم وما
حكامهم وقضاتهم اليه اميل وبالاموال اوفر وقلوب الاخطاء او الاحتياط
او التخيير وسادسا انه على خلاف التعليل المذكور في الكتب الاولى
والخطاء فافهم وتدبر مع انه الناسخ والمنسوخ فان المعنيون سعيد
واما الخطاء فقد ورد في كتب الاصحاب ما لم يحصى ثوابها وافيته والمصلحة
لانه ابقى لحكم وابلغ في تعظيم اذ معقاده سعة احدها وسع الاخر لاستعمالها جميعا
وسابعا انه لو صح الذكر بذكر المرجحات والحالة انها ما فيه احد الموقوف في
الاخبار والتخيير لعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بل كان ذكره
اولى من التخيير لان مقتضاه طرح احدها تعيينا والجمع لانه اعمال لهما جميعا
فاعلم ان المتعارضين اما متكافئان تام لا وفي الثاني لا مصير فالجمع في صرف

المرجح بالوجه الى الراجح مخيرة دونه في الاول يتخير بابتداء كما الى الاخر لخص
المجيء والاستقلال كل في الجهة فجاز الاخذ بكل وصوف الاخبار اليه او اليهما
جميعا بما يرجح الحال الاخر واعلم انه كان طرق الجمع يتوقع على اربعة الاول ما يعرف
انحطاط المدلول المفهوم الحالية او المقالية الواضحة بحيث تطابق النفوس الابية
وعقله ليس لهن مجال المناقشة او دد عنهم ما انتم افضة التاس اذا عرفتم معاني
كلامنا ان الكلام المصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء
ولا تكذب الثاني ما لم يعلم شاهد معالج من خارج من اجماع او عادة او نحوها
مما يفيد الطائفة وهو كما الاول فالاعتبار بالجهة الثالث ما يعد الجمع بين
من الائمة ع كرواية عبد السلم الهروي عن الامام الواحدة في نفي معارض
الواحدة في الكفارة بالثلثة الاولى اصح حيث ورد الاقل في الافطار على الحرام
والثاني على الحلال وهو في عدم الاشكال كالاول بعينه ومنه شاهد الجمع
بعينين فانه اذا شرط العمل وهو في المال مرجح الى تقييد كل من الاطلاق
المجردين ورفع المتعارض به من البين وحمل المطلق على المقيد ومعتبر في
كل مقام ومحل ولما اذا كان الجمع بغير التقييد ونحوه ما اصل معتبر اذ يكون
كما تكشف من المجمل ما يمكن ان يكون فيه ولا باذ الاعتناء على المرجحات مطرد
في هذا المحل اذا الشاهد ان تعارض الظاهر كل من المتعارضين والمتعارض
حاصل بين كل من الشاهد والمستشهد بين فلعل الامر هنا استكل اذ ذلك
من قبيل اعمال قدا صل المتعارضين وتاتي بعد تحليل على حجية كل من ولو استفيد
من هذا الجمع وثالثا عما فيه وجود الشاهد ولا بعد ظنا بالجمع به لكثرة المتعارضين
وفقد هما واستشهد هما وفقد ها فلا تنهاء فيها بالشاهد والمستشهد بين
فيها وثانيا بالمعارضة بالمثل فقد في اخبار الترجيح من التخيير والتوسعة والاخذ

بايها شاء بعد الجمع بين المرجحات المنصوصة من غير الذهبي الى المرجحات الغير المنصوصة وسايرين
الاجتهادية فالجواب عنه اولا ان المجموع الممنوع عنه هو العاري عن الشاهد وثانيا ان العمل
على الشاهد وذلك لمنافاة المتعارضين فيبقى حجة سالما عن المعارض ولا يمكن ان يقال
ترجيح شاهد ونرجع من من معارضه لها كما مر مجازفة يجوز شاهد احدهما مع الشاهد
ويبقى العمل على الاخر لانا نقول ان ذلك انما يرجح بالجاذبة وهو فان عرفت اسم الترجيح
المثلثة الاتي الترجيح لاعمال الشاهد وذلك لو اقتضته لهما معا من وجهين مختلفين منها لان
اعمال كل منهما مقتض وجب اعمال الشاهد من وجه واحد وثالث ان بعد التعارض والتساقط
ينفي الظهور الذي يتوقف عليه العمل فيكون كل منهما بالاضافة الى الاخر كالمجمل وهذا
مجلاف الشاهد لانه مفيد الظن بانه كما هو الشاهد بالوجوان واما ما قيل من حجية الا
لقاطع الحقايق والظواهر الشاهدة انفسانه موجب لحجيتها في المعاني المذكورة بعد زوال المعارض
وهو من السلك في كمنا مرة ام لا فاسد لانا اذا حصلنا الظن بمقتضى الجمع المعهود حصل
السلك في دلالة المتعارضين بل حصول الظن به مسلم لحصول الوهم فيما فتين الفتوى
بمضمون الشاهد الذي هو جزء من علة انتفاء بعد التعارض يكون الجمع عملا بالكل لا لها
وربما قيل بان المقتضي لحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والحمل على البيان مقتضي للعام
والكلام الكلام لان من الجمع بمعنى فهم العرف وحكمه بالتفصيل وهو ينتج
انهم في المقام على ان الكلام مما جاء من المتعارضين من النسب الاربعة من التباين والتساوي
والعموم المطلق او من وجه وحكم الكل معرفة وذلك ظاهر الجواب عن الاخيرين وبه
مفصول عن الثاني ان عدم ايراث المظنة يخرج عن محل الحذر وعن بعد شرائط المعارضة
وعن الثالث انا لا نجزم كلي لان ذلك في المتعارضات المتساوية وذلك لما عرفت
من حصر العامل المثلثة كما بين في محله ويقضي به العرف والعادة ولا يحكم مزيد وجود
الشاهد من المفيد والخاص والمبين بالمعارضة وفهم العرف حجة بالعقل والنقل اما العرف

ومنه بعد انى وانه الاية الشريفة وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقد ورد الامر بتفهيما
ان من اخبارنا عام وخاص ومحكم ومتشابه ومجمل ومبين فنقول ثانيا بان التفرج فى
اعتبار التراجيح الغير المنصوصة مفروغ او الا بانه مقتضى الاصل فى اعتبار وحجيته بعد
ستر باب العلم وثانيا بان النصوص المرجحة انما هى معارضة ولا يمكن الترجيح والاخذ
الا بالظنون الاجتهادية الا ترى انهم فى كتابة الاخبار المتعارضة اما حكموا بالتخيير
والتوسعة والاخذ بما تيقنا انه من دون اعتبار مرجح اخر وحكموا بالاحتياط او الاخذ
كلما وذكروا امرا مجملا ناقصا لا يحل مرجح مع ان فى جعل الاخبار بعد الحجة ذكر فى المنصوصة
اذا الوقف او الاحتياط من غير نظر الى المرجحات الاخر المنصوصة فى خبر اخر فى هذا
مع ذا فيها انه فى اعتبار المرجح وعدمه وبالجملة فهو من الدوائر انهم من حجية الاخبار
فى الكم والكيف والتبويب بوهن اعتبار المرجحات الخاصة انهم وثالثا الا نفهم من حجية
المرجح مع احد هما مرجحيته الاخر ومفاده ان حكم الله ليس ذلك فى الظن والى بالدليل
على حجية المرجح بل الموهوم بل هو على خلافه من العقل وهو ظاهر والنقل وهو عموم المنع
عن العمل بالظن مالشك اولى مثلا عن الوهم وبرابيا الاطمان على اعتبار الظن
واخوه فى الاجتهاد وصحة الحكم كما يعرف من مرة انهم وبفيده المقدمات الاربعة الدورة
على اعتبار الظن بالكلية وبعضدانهم انه ليس على خصوص كل ظن دليل خاص وان بعد
اعتبار الظن فترجيح موجود على اخر ترجيح من غير مرجح وخاصا مهجور هن فى اصله
من ترجيح المرجوح على الراجح عقلا وذكر انه ابن للمظفر بن الشاب بالادلة العقلية
والتسعة وساد سا عموم الدال على حجية العقل وثانيهم مثل ما تعرف فيما تاول ما تعرف
فيه وسابعا بمنع موجد الاجماع كما تعرف عليكم بالدرايات دون الروايات ودع
ما يريبك الى ما لا يريبك وان كل من حلف وكل سواب نوار واما الاختلاف
الواقع فى دفع التعارض فلما مر من مقتضيات خصوصيات المقام اذ لا معنى لهذا

النوائح

النوائح العظيم فى كلامهم بل ومطلق النوائح ولا دليل على حجية ظ واحد من المتنافيات
بخصوصه فلا يمكن البناء عليه ولا يمكن البناء على الاصل ورفع اليد عن جميع المرجحات
اذ لا يبقى مع ذلك فقه الرابع ما يورد الشاهد لا نقض الحج كما مر كما الوارد فى عادة ناس
النجاسة فى الوقت دون غايرة فيبنى عليه كل من الظان الوارد بن فى الاعادة وفيها
والحكم فيه كما سبق فى الثالث ومرضة فرجح وليعلم انهم ان المسوغ للتاويل او اتباع الظن
مع وفق المانع وقد تقدم الخبر من المعصوم انهم افقه الناس الحديث ويؤيده ارتكاب الائمة
للتاويل ومعانى مستبعده فى الاية والاخبار النبوية وبعض الائمة وراجعه كتاب
معانى الاخبار وتتبع موارد الامر يكشف عن هذا الاضمار وقد تقدم تمثيل الخامس بما روى
عن الشاهد كالشاهدين بين الظاهر هنا فى استحباب الغسل مثلا والامر فى الايجاب فيعرض
احدهما الى الامر بالتاويل والحمل على الظاهر بحجة ودليل وهذا مردود من وجوه
شتى فذ عرفنا اللهم الا اذا ترجح احدهما على الامر او على العمل بها وبقى فى الجملة كما مر يكون
المعتبر هو الراجح فى النظر بنوع من الظنون الا الظن الغير المعتبر من القياس والاستحسان
وغيرهما ونعم بحجية الظن مطلقا ان ظهر هنا ما حصل الظن بحجية الراجح بان المراد
من المرجح ما يوافق الراجح لشيء الجمع حدا التاسع ما عرى عن الشاهد الا ان
العمل بها جميعا لا يوجب الخروج عنها كلها كالتخصيصات والتقييدات ونحوها وهذا
حجة كما تقدم اما اولا فلان عموم حجة اخبار الاحاد يفيد عنها فانها عام فى غير موضع
الخاص والخاص فى موضعه وثانيا بعموم التخصيص فى العموم فان الحال فيها من عام
الا وفرض وثالثا الاستقراء فى بنائها العام على الباقى فى عموم الايات والاخبار
المخصصة حتى بلا كاد وبالجملة ان دلالة العام على الخاص ليس بابد من دلالة الخاص
عليه اذ بعد الوقوف على الخاص يترجح التخصيص وعدم الوقوف من العام حتى يوجب
عدم المعارضة بينهما وبين المطلق والمفيد وان كان خطا لان تفيق الموجبة الكلية

النالثة المجوزة نعم وضوح ابتناء العام على الخاص ينفى التعارض واما ما يرى انه بعد
فرض التعارض لا يتوقف دفعه على التخصيص لانه كما يجوز ذكر ا يجوز الحمل على الاستحباب
لانه كلا منهما مجاز ليس احدهما اولى من الاخر لا نقول انه اولى بل يتعين المتقدم
وبانى وانهم فحيث ما دار الامر بين التخصيص والمجاز كان الاول راجح كما ذكر فى محله
ووجهه الاغلبية والظن انما يحصل بالعام الاغلب الخاص اذ مرية محاورتهم على الوجه
كما تعرف وظاهرهم بعد الوقوف على المخصص يعتمون التخصيص ويبنون عليه فكذا
نحن على ان المجاز والعبرة فهم الراوى والاشارات فى التكاليف يوجب تحصيل فهم
المكلف به وبعد فرض المساواة للعرف يتعين التخصيص فيكون هو المفهوم والمكلف
به للراوى فكذا نحن لا بان الحمل على الخاص ممنع بالاضافة الى خطاب اخبار اهل العصمة
وذلك لان من شرطه ورود به قبل حضور وقت العمل اذ هو الفارق بين التخصيص
الجاين والنسخ المستحيل بعد النبي لانقطاع الوحى واللازم من ذلك وقوف
كل من راوى العام على خاصة عند وقوفه على العام او قبل حضور وقت العمل مع ان
المشاهد خلافه لان راوى العام ربما يكون من اهل السرين والخاص من اهل الغرب
ويكون بينهما بعد مسافة لا يمكن عادة بلوغ الخاص اليه او يكون راوى العام
فى عصر والاخر فى عصر اخر ولعل هذا اغلبى او يكون احدهما من معصوم والاخر من
اخر وربما يتوسط بين العصرين او المعصومين مدة طويلة كان يكون العام على الابتداء
او الخاص من العسكرى ربما يفيد هذا وربما يتقدم الخاص على العام والعمل
بجواز اطلاع راوى العام على الخاص مما لا يخفى كيفية السؤال فى بعض الاحوال يلوح منه عدم الاطلاع على الخاص والقول بانه يقبح جواز علم المعصوم بحضرة السائل
للخاص قبل حضور وقت العمل فلا يعلم الحكم فيه على انه يلزم عادة رواية الخاص
غير رواية العام لما لا يلزم التغريب والكامة المسلم على انا ما لهذا جميع طرق النظر لكن

لنقل الرواية بل نقل العام مختصا فى اصله لو كان له اصلا ولا اقل من رواية
الخاص مع العام والقول انهم يعرضون خاصهم الى العمل حين رواية العام الحان بلغ اليهم
الخاص والمبين فاحتاجوا مستبعد جدا بل كيف يمكن القول بان السائلين عن الهلال
والحمام المجابين باللفظ العام لم يوجههم العمل اليه اصلا ورأسا وذلك لما تقدم من
عدم امكان بلوغ الخاص اليه بنوع من الوجوه المذكورة من طول المدة ونحوه
مما مر هذا على ان الظان وقت الى رواية كان من جملة اوقات الحاجة كما يظهر من
احوال السلف وان الاصول باجمعها ما كانت معدودة لكل احد هذا مع انتفاء
الاشكال بالاضافة الى الراوى من الراوى الى جميع سلسلة السند فاذا الاشكال
المفروضة بالنسبة اليهم انسدم اسند وبالجملة فاختلاف تكليفى راوى كل من
العام والخاص بمقتضى مسالة عدم اطلاع كل منهما على الاخر والظاهر كما ذكر وانه
وجواز الاطلاع معارض بمثله من جواز عدم الاطلاع والتزام الاطلاع لعدم جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة كيف وهو فرع ان يكون حكم العام مخصوصا فى
الواقع وهو اول الكلام وحل النقض والابرام والقول به نظرا الى الاشارات كل من
النوعين فى تكليف الاخر حرج منفى بنفاين المكلفين ظاهرا بان راوى بناء على
الاشارات فى التكاليف الثابت ومقتضاه اطلاع كل منهما على الاخر فمدفوع بتكليف
المكلفين ظاهرا فان راوى العام مكلف به وفى جملة الخاص فالاشارات مقطوع
بغيرها على ان مقتضى الاصل واختصاص الحكم بالمشافهة اختصاص كل بحكمه
والاشارات كل من سلما لا بد له من دليل فلعل اجماع او حكم عقل كاف نظائره وجب
انتفى فالعمل على احد هما احاسة ويلزم منه اشارة كذا فى احد الحكمين مع احد الاربعين
فلا بد من الترجيح المعتبرة لاجمال احد الدليلين لانهما معا بالتخصيص نعم ان وجد
دليل على التخصيص من خارج فلا كلام والقول بفهم العرف للتخصيص وهو حجة

مدفوع ايضا بانه فيما اذا علم المكلف بها كما اذا لم يسمع عبده يتكلم وخاص فهم التخصيص بخلاف ما اذا سمع احد عبديه يتكلم والاخر يخاص لاختصاص كل بحكم فضاء العرف بالتخصيص جزما فتامل واقصى ما يمكن اذ يقال هنا انه لا ان دلالة واردة على جميع موارد الجمع فيطرح المنع وثانيا ان جل موارد التخصيص مقطوع به مما ورد مما ذكر في الكل والجل وبنا نظر وضع وثالثا ان الظن بالتخصيص يغلب على الترجيح فيتبع بعد ورود الامر بالاصل عليه ورابعا ان الدار بعد اشتهار التخصيص موضع التخصيص على الاحكام الظاهرة بل الذي يجيء اذ بعد الواقعة العظمى والبلية الكبرى صار جل العلم مفقودا وغيره مستورا حتى ظهر البدع والاهواء وحدث المقايس والاراء ونفشت الضلالة وعم خوان كثيرا من الشيعة ومعظم المحبين كانوا على ملة العامة وما نجوا من ابلاغ الحق الى الزمان الا فرقة كما يفهم قدرا من احكام الشريعة الكتبية والمصلحة ثم من بعده القهم الجفهم لكن مع ذلك كان جامة من الشيعة يعولون بقول ابي ليلى وابي حنيفة على الطريقة التي متعذين الشريعة حتى زجاجم ومقامم وعذراهم عن التحاكم اليهم والاخذ بقولهم وامرهم بالرجوع الى الائمة وذلك كان السبيل لبانى الائمة في ابلاغ قدر من الاحكام وشطر من الحلال والحرام والقاء الاحكام بلفظ تمام من غير تعرض للجزئيات في مثل كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي ولا تنقض الا بيقين مثله ونوقفوا عما لا تعلمون او اخطوا او نقايضها ومن البين انهم لم يلقوا جملة الاحكام الواقعية بل كانوا يقصدون الاختلاف معللين بعد التشكي بانه ابقى لنا ولكم ومن هنا شايعت الاحكام واختلف الفتاوى من الاعلام من السلف الى الخلف مع ازدياد الاختلاف لسوء الفهم في النقل بالمعنى او اللفظ او الخطا في الفهم او النسيان او تعمد الكذب مع علل الشيعة بما اوجد مزيد الاختلاف فما الشريعة بلبر بما كانوا يدرون الاختلاف بدواه

مختلفة

مختلفة فيقولون لبعض انزل كذا ولاخر اخرج وهكذا وربما استفتوا عن المداوى وامروا بالتوقف وربما قالوا موسع عليك واحط من جملة ما ذكر على الشيعة بقول العامة او ما ذكره الامام عم بالتقية او المصلحة وباصل البراءة والتوقف والاخبار الواردة بالترجيحات والتوسعة والتخيير وغير ذلك مما لم نوزده وكل ذلك احكام ظاهرية وظهر انهم ابلغوهم الاحكام بالتدريج وشيئا فشيئا ومن هنا لم يكونوا في الاطلاع على السنة بل ربما اطلع واحد دون اخر كما لا يخفى على العارف المتامل وح من الجايز ابلاغ الاحكام لبعض دون اخر خاصة للمانع ومصلحة او سبب اخر وان خفي وقت العمل وابلاغ لبعض اخر لمانع او صدور التقية او ان طالبيها ملاءمان واعوام بعيده وعلى هذا يكون الحمل على العام ظاهرا بالنسبة الى جملة الخاص وعلى خاصة واقعيا من جملة وان لم يكن معاضبا لما عرف من ان الاحكام المنتشرة في زمان الائمة لم تكن حاصلة قبله وبعده النسبة الانتشار الحاصل بعده في زمان القائم والحاكم الحق زمان القيام بعجل الله فرجه فكما تغايرت الايام وتفاوتت الاعوام تكاثرت الاحكام واختلف باختلاف التقية في الظلام حتى ان التي كانت في زمانه ما كانت في زمان واحد منهم عليهم السلام والتي كانت في اوايل زمان كل واحد منهم لم تكن في اواخره وما اصل بل واحوال الشيعة في الاطلاع يجب ان تختلف فمنهم من اطلع ومنهم من اطلع بالسماع جوابا واطلاعهم في الكم لم يكن على نسبة واحدة فمنهم من اطلع على الاكثر ومنهم من اطلع على الاقل ومنهم من اطلع على الادون وكذا اطلاعهم بالكيف فمنهم من اطلع بنحو واخر بنحو فلاح بما ذكرنا ان اوقات الخاصة بحسب المصلحة كانت مختلفة بالنظر الى افراد المكلفين في الا دفعة المخاطبة لا يرى اذ امكان المكلف به في بعض الازمان بالنظر الى بعض الاشخاص والاعيان هو العام والعرض انتفاء عدم توقع العقاب

كما تقدم التصريح به في مجلة الكلام فالموجب لاعتبار الخاص والجواب العلم وقد علم بعد ما علم من الشركة في الاحكام فقد لان اللازم هو التحري لاستفادة الحكم الواقعي بالظن الاقرب مع تعذر العلم ولا مجوز الظن من دون التحري بل الادلة على خلافه متوافرة سكاكية هذا ويجوز انهم اتكال المعصوم في تفهيم المخصص الى القرائن الحالية والمقالية كما هو الطريقة الجارية في العرف والعادة وان لم يتفق السامع الاول انه قد يتكلم في مجلس واحد فيستند في الفهم الى القرينة ثم لو جرى ذلك المقال في غاية بعد لافاد خلاف حقيقة الحال للقرائن عنها ومثل هذا اكثري واغلبي ثم انه انهم فلم يختلف السامعون المخاطبون في المراد من فن يحمل على محامل يكون احدها هو المعنى الحاصل وليس ذلك الا لتفطن التفطن بالقرينة دون غير المتفطن الجاهل او الغافل فاذا تغيرت الافهام في استفادة المرام بالنظر الى القرينة حسب المقام في المجلس واحد فاظنك بالوارد علينا بعد مرور الدهور والاعوام مع فحوى خطاء الراوي في فهم المخصص وما يوشك الاخطاء فيه فهم منا في الاخبار الكثيرة من التخطئة بانه ليس بذهب او اين بذهب او جيء بذهب او لم تقل كذا او ليس مرادنا ما فهموه ونبينه عليه العلوم في بيان موجبات اختلاف الروايات ان منها علم خفي الحديث على بعضهم والوهم فيه هذا ويجوز انهم نسيان حكاية القرينة حين الرواية او اسقطها وهم فظهرها فحامة انه يفهمها السامع كما فهمها او اعتقد خطاء الطاهر على القرينة او ان المرام بالاصالة ليس بهذا العام وانما اورده لمناسبة المقام فلذا لم يرد مخصصة بالمشافهة فاخذه السامع ورواه لغيره من غير التفطن بالمشافهة هذا ويجوز انهم

نقل

نقل الحديث بالمعنى فيترك القرينة لوكونها في خاطره فحامة انه يفهم المراد عليه بكون الاعتماد والاتكال ما اخر سمع بعبارة مختلفين فهم المراد ويتبين خلافه بل ينكشف فهم خلافه وكل ذلك ليس بعزيز بل بعد الوقوف على الطريقة المسلوكة في العادة يعلم انه كثيرا واكثر من ان ليس بامر فاردة كسر في الكلام هذا ويجوز انهم ان يكون الاجل غير الاصطلاح او معهودية في ذلك الزمان او بناء على اجمال او مدخلية في المذهب لها السر بعد وفي الان كثيرا ما يفهم المراد بخفاها بل الغالب ذلك لا يخفى بل العموم كثيرا ما يفهمون كل هذا مع ان المحدثين والفقهاء قطعوا اعتبار الاصول وجعلوا اكثر قطعة في باب حتى بوبوا الكتاب وعنونوا الابواب وذهلوا عن ابرائه غير المعنى في المآب او توهموا عدم التفاوت لوكون المعنى في اذهانهم اوان اصولهم كانت في نظرهم ومن المشاهد بالعيان والمحسوس بالوجدان التغير الحاصل في بعض الاخبار بحذف قليل من صدره او وسطه هذا ويجوز سقط النسخة او غلطها كما هو المشاهد انهم الان من نقل المآثر الدينية الخبر من كتب الاخبار على اختلاف ما ذيب منها بالدعاء الى هذا مع شيوع التخصيص الى الان قيل ما من عام الا وقد خص هذا وقد يبعد التخصيص في بعض المواطن لخصوصية المورد كما اورد في الذي لا ضوء منه والوارد انهم ان ما كان فيه نهوة في الوضوء و من البين ان العار عن الشهوة على تقدير يحفظ من الاوراد الماثورة فلا يصح تنزيل المطلقات عليها فالتعارض في مثل المفروض لعله واضح حاصل بين الخاصين فتنبه هذا وربما بين على اصل التخصيص ان الشك في ايجاد يفهم العرف من مثله بان حكمه به في المكالمات الشفاهية دون الوصولية لعدم قضاء العرف هنا بالتخصيص بعد عدم اطلاعه على الحقيقة ومواقع

الكلام والطرافة وحاشيته وما يتعلق به من الفرعية وبيانا اذا نوسط بينهما
مرة مدينة واخرى بعيدة وسنبين مناطاته عموما وخصوصا وغيره ان فهم العرف
للتخصيص لا يشترط فيه المشافهة بل الحياة وجود القائم والخاص مع عدم
ظهور خلاف التخصيص من خارج بلا فرق بين الحضور والوصول وكشف
عن ذلك استمرار العرف وعادة الناس في العام والخاص والموجود في غير
الحضرة كالمخاطب للطب والنحو والصرف والحفظ والمعاني والبيان والمنا
ظرة والرمل والهيئة كما في مثل ان يحكي عن ابن سينا ان حلوا حاد الى الحلو
الحلو ليس بحامض وعن سيبويه ان غير المصروف لا يدخل عليه الكسرة واذا
اضيف يدخل عليه الكسرة وغير ذلك من المغالطات المحفوظة والحكايات
المسموعة عن السلف واما اللفظ فغير خفي ان بعد احتمال العرف في الاخبار والعامة
والخاصة كالمروي ان الدم لا يصلى فيه وبعد والمروي انهم السلوى فانظر دم
او الفرح والجرح يفهم التخصيص كما في الطلقات والمعتبات انهم هذا مضافا الى
ان فرقا، الفهماء وعامة المجتهدين والاخباريين مبناهم على التخصيص واما افهام
بعض مشايخنا المتاخرين متمسكا بان الجمع اذا تعارض تساقط الظهور ولا يحضرني وجه التخصيص
لعدم المرجح ولا يذهب عليك انه لولا اتفاق المحققين من علمائنا الاصول على تقديم
التخصيص اذا تعارض العام والخاص لكفى وقدر انهم التنبيه على ما ورد عنهم من
ان في اخبارنا عاما وخاصا آه هذا وباذكر يندفع المناقشة المفهومة فما يكون ان
تقديم ورود الخبر والحكم على جهة المصلحة يوجب اعتبار الترجيح لجواز ورود الخاص
على وجه المصلحة سيما والكتمان واخفاء لما جاز ناجزه عن وقت عمل راوي العام
بجميع الاقسام وقد سبق تمام الكلام في هذا المرام بما تم اتقان واحكام والله هو
هو العالم بجميع الاحكام ورسوله وحجته اكمل افضل التحية والسلام المتابعين هوى

من الشاهد اتيا ويبنى فيه على التخيير مثل الامر الاعمام لمدراك الوقف خارج بدع
والامر البصر فيه كل فجمع بينهما بالتخيير واحتمال الوجوب التخيير الامرين وعدم
امكان الجمع لعدم الشاهد وهو امع الفاعدة وفعل المرجح والا فالعمل على الاحتمالات
الثامن ما ادعى عنه اتيا فيبنى على ظاهر احد المتعارضين ويؤول الاخر عما يؤول اليه
بلا بعد ذلك الذكر الوارد في ان الفضلة او مس باطن الفرج لا ينقض ويكون عليه
العمل يحمل الوارد بالنقض على استحباب الوضوء منه لان الجمع اولى من الطرح ويدل
عليه ما سبق مما يحمل الحمل على الكراهة التي هي الاصل في اخلاق الرواية لان
الاخبار على المشاعة فاحالة الاحكام الشخصية بعيدة لا ناقول ان دليل المشاعة
كما في الحسن وغيره يؤيد ورود الاستحباب والنص على الثواب لا بالحمل والتاويل
وان في الحسن من بلوغ شيء من الثواب على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك
بالثواب يعم ما لو نص عليه او غيره مما يؤول اليه كالامر والوجوب او الاستحباب بغير
نقض الوضوء الموجب للاعادة المترتب عليها الثواب فيحمل الاستحباب الاتي
يمنع بان الجنس والخبر في الالفاظ انظار المبادئ وتاويل بلوغ الثواب الى
ما يؤول اليه خلاف المبادئ فلا يكون عليه التعويل ثم يكون الحكم بالاستحباب
الاحتياط عن خلاف الصواب في الواضح وان بعد وهو مستحب عند المجتهدين
الاتي يمنع اتيا بانه خلاف الاحتياط المنهي عن نقض الوضوء واحتمال حتى
يستيقن الحدث وفيه منع لان الفكر منه النهي عن التجديد وجوبا بالوجه و
الشك لا استحبابا والدليل الاخير استحباب التجديد حراهنا وان خص بالشك
في الموضع وهو الشك في طهر ما يعلم نقضه وانه لا يستيقن من جهة هذا الشك
كما ادعى بناء فظ فظاهر عدم التناول وان عم بحيث يتناول الشك
في الموضع والحكم جميعا بناء على ان العبرة لعموم اللفظ لا خصوص المحل فيعم النهي

من نقض اليقين بالشك لهما معا تحيي الاحياء في كثير من المواد احتياطا كالاحتياط
من الخلاف في مكروهي الصلاة في مواضع مبينة ان لم نوجب التخيير وكذا فيما يشك
في نقض الموضع الثابت كالوضاء الحرم اتفاقا فالخبر يحصل الشك في وقت حسن
الاحتياط وكذا فيما تعارض فيه الادلة ولكن يخص خبر نقض فيما ذكر جملة ان جملة
الاصل الثانية بيقين لا ينقض بشك ولا يحسن الخلاف فيه لان ذلك لا يتم
مع نقض اليقين بعدده وهو الوضوء لانا نقول ذلك على تقدير عدم لفظ
الا يعيد له واما على تقدير التخصيص الحمل فيجب نعم قوله ٣ اياك ان تحدث
وضوء حتى يستيقن انك احدثت مخصوص بالجدد وان نقض سنده
وبالجملة ادلة الاحتياط وغيرها من الاجتهاد وغيرها يتناول المقام
والمنع عنه لا مستند عليه فيقف على الثبوت التاسع ما اقتضى الجمع
به الخروج عن الظاهرين والاضراب عن المتساويين في المتعارضين
لان يكون ظاهر احدهما الوجوب او مجرد المطلوبية والاخر الحرمة او
عدم المطلوبية فيحمل الاول على الاباحة والاخر على الكراهة وهذا كما
نوى تصرف وابطال للدليلين لا مستند له ويرد عليه الاشكال ان الشيء
نعم ان حصل ظن بالغرض من نجم او طن جاز الخروج احالة للظن العلوم
الحجية الثابت اعتباره للمجتهد في الاحكام الشرعية على الكلية والله
ورسوله والائمة اعلم بالحقيقة قوله ٤ امام نسادي الاحتمالين
اقول لا يخفى ان ما ذكره من تعارض المحاذين منتف في العام والخاص
ايضا فان تخصيص العام مجاز لجواز حمل النهي في الخاص على الكراهة نسلم
الوجوب الثابت في العام وفيه في قول اكثر العلماء ولا تكلم الطول
منهم ان يوجد ان الكراهة تنافي الوجوب الثابت في العام وفيه منع لجواز ان

مجاز التقييد يجيء بالقرينة عليه وهو ذكر القيد بخلاف الندب ونحوه فانه
مجاز لا قرينة عليه ولا ريب ان الاول متعين لزيتي وفاضل **قوله** فيشكل الحكم
اقول لان سلب الاشكال فالظاهر انه لا يريد الا حيث كان المتعلق امرا ومتعلق المطلق
والمقيد لا يجب ان يكون امرا مطلقا جاز ان يكون المتعلق حكما وضعيا وقع تعيين
حمل المطلق على المقيد ثمة وتجيء التجوز في كل لفظ وان كان جاريا ولم يكن
امر لكنه مرجح بالاضافة الى التجوز بالتقييد وليس كل تجوز بمثابة قرينة
الندب والتخيير خصوصا على مذهب المعترض من كثرة استعمال الامر في الندب
حتى ادعى نفر منهم الوجوب فانه ليس كل مجاز مستعمل بكثرة ليجاري
مجاز التقييد بذي **قوله** وبقي المطلق سليما اقول كيف يبقى المطلق سليما من
المعارض والحال ان احتمال التجوز فيه باعادة المقيد منه قائم حيث ذكر معها
وبالجملة تقتضي تعارض احتمال التجوز في المطلق لاحتمال التجوز في المقيد
عدم الحكم بتعيين ارادة الاطلاق او التقييد وعدم الجزم باحد الامرين
فكيف يكون الحكم بقاء الاطلاق سليما من المعارض والشك في التقييد
يوجب الشك في الاطلاق على نحو ما ذكر **قوله** فلا يسار الى المعين مقام
هذا الاشكال وهو يناقض المجابين بذين **قوله** بتعين البيانية اه قال سلطان
العلماء رح واما ما ذكره المحقق جوابا عن الاشكال بعد تسليم تعين ذلك
المجاز ونسا وعلى الاحتمالين ففيه نظر اذ شغل الذمة اولا غير ثابت
يقينا بالمقيد فلا ظن حتى يجب اليقين بيانية الذمة منه لاحتمال الندب
او التخيير وغير ذلك اولا واحتمال شغل الذمة من غير الجنس او النقيض
بها ولا يقتضي وجوب العمل غاية الاحتياط وهو غير واجب ثم اعلم
اقول كما ان شغل الذمة بالمقيد غير ثابت يقينا ولا ظنا كذلك شغل الذمة

بالاطلاق

بالاطلاق غير ثابت يقينا ولا ظنا وانما يتعين اشتغال الذمة باحد
الامرين لا على التعيين وتحصيل البراءة اليقينية يتوقف على العمل بالمقيد
كما ذكرنا الوجه الموجه وجيه في الغاية **قوله** وهو كما ترى اقول وذلك
لان تعيين البراءة انما يجب اعتباره حيث يتعين اشتغال الذمة بيقين لا
مطلقا وهنا يجوز ان يكون الامر للندب بوجه فلا يتبين اصل التكليف والاصل
براءة الذمة حتى يثبت التكليف ولكن هذا الاشكال انما يرد حيث يكون المتعلق
امرا ومتعلق المطلق والمقيد لا يجب ان يكون امرا مطلقا جاز ان يكون المتعلق
حكما وضعيا وقع تعيين حمل المطلق على المقيد ثمة **قوله** والجواب ان المعنى
المجازي اه قال المجد الاسجد طاب ثراه قال رحمه الله في الحاشية الجواب المشهود
بين القوم هو ان هذا لانهم لهم وان تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق
ح المقيد ويجب ولا لزنه عليه مجاز اوافق فانه لا دليل لهم في التقييد الى قرينة البتة
مجازا فما هو جوابكم في القسم الثاني هو جوابنا ونوقش فيه بان جوابهم في الصورة
الاولى ان تقدم المقيد يوجب قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد
وهو المعتبر البالغة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية انهم لا يقولون بتاويل
الوقيعة لما يكون ناقصا في كونه قرينة وهذا ثابت جنس المقيد حتى يكون
دلالته على التسليم مجازا ولم يسلم انتقال الذهن من المطلق الى المقيد ظاهر الا ترى
انه ولئن تعلم ان شيئا من الجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك
لم نتعرض للجواب المشهور واشهى اقول لا يخفى على امعن الجواب المشهود فان كون
المقيد قرينة ولا انتقال الى المقيد لا يفرق فيه بين التقدم والتاخر عرفا ظاهرا
والفرق تحكم وكذا بناء دلالة التسليمية يقتضي حمل الاطلاق عليه وهو مجاز لان
اللفظ لم يوضع له خصوصا كما استعمل فيه ولا يذهب عليك ان تباين الشائعة

يوجب حمل الاطلاق بالوضع على الافراد لا على الماهية وكونه حقيقة في الافراد لا في
الماهية لان تباين المجاز غير معقول الا ان يريد انه نظير تباين ذي الراس الواحد
من الانسان لا ذي الراسين وان كان حقيقة في الكلي وكذا نظير تباين غير الماء
المستحيل من الهواء عند اطلاق الماء مع وضعه للطبيعة ولعل الظاهر ان عدم الوضع
للفرد في الامرين مسلم ومنعنا بين ان استعمال الكلي في الفرد مجاز لا ان بين
ان ذلك دليل على الوضع للفرد لان التباين يختص بالوضع ولا ريب ان الفرد
مباين في مثل الرقبة والانسان والماء من غير قرينة فيجب ان يكون موضوعا
له اللفظ للتباين ويثبت الوضع في غير المتباين بعدم صحة السلب ونحوه وقد
حققه الوالد الماجد في الفوائد فدفع الشافي بين قولهم التباين دليل الحقيقة
وقولهم ان الاطلاق يصرف الى الافراد الشائعة فيما ذكرنا ان الموضوع
له هو الفرد وان استعمال المطلق في فرد مخصوص مع قيد الشيوع كما ذكرنا من تباين
البعض بلا قرينة وهو دليل الحقيقة ولا يجامع المجاز هذا ما تحقق من ذلك اما
تقييد الاطلاق لا يقتضي كونه مجازا فسيجيء **قوله** فلا يجري هنا ما قال الكاتب
اقول يرد عليه وجوه من الكلام ومن وجوب من النقض والابرام **الاول** ان
مقتضى نفي المطلق عدم ايجاد فرد منه لا عدم ايجاد جميع افراده ليلزم منه
عدم صحة عمل الكاتب **الثاني** ان مقتضى نفي المطلق نفي فرد منه على البدل
ومقتضى نفي المقيد نفيه على التعيين فكما يحصل المقيد كاشفا وبيانا في الاثبات
كذلك ينبغي ان يحصل كاشفا في النفي ولا فرق ذلك ان يحصل المراد من لا يعني
الكاتب النهي عن عمل الكاتب الكافي **الثالث** ان مفهوم الوصف وان لم يكن
حجة الا ان التعليق عليه مشعر بالعلية ولا ريب في ان الكافرة خاصة وجاز
عتق غير الكافرة ويلزم جوازه في المطلق **الرابع** ان الفرد من كون اللام

للاستغراق

للاستغراق كما نبه عليه المحقق من تقييد المطلق وانحاء من العموم ولا يخفى ان الا
هنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يفيد الكلام عموم النفي
بل نفي العموم ويكون نحو قولنا ما جاءني كل رجل من الافراد فلا وجه لنفي نقيض
الاستغراق **الخامس** ان عمل نفي المقيد على نفي المطلق انما يوجب جواز العمل بهما
اذ يجوز العمل بنفي المقيد خاصة في المطلق كما يجوز العمل بنفي فرد اخر للمطلق بخلاف
العكس فانه لا يجوز الا العمل بنفي المقيد فانى يلزم من الاول نفي صحة عمل الكاتب
اصلا ويكون الجواب عن الاول من وجوه الاول ان النهي عن عمل الكاتب انما هو
عن عمل فرد ما منه والمفهوم من عدم صحة عمل كل فرد منه وهي منه لا تنفي
كل فرد منه مخالفة النهي عن فرد ما منه وهو المطلوب فاذا فالمعرف هنا هو الحكم
بذلك واذا ادعيت انصراف ذلك فواجع العرف وقل لا يشتري اللحم ولا يعني الكاتب
اولا فلما هو في معناه وهو لا تشتر فردا ما من اللحم ولا يعني فردا ما من الكاتب ثم
انظر ما ذا يفهمون ويعاملون وليس الا انهم جميع الامر اد يتركون وحكم عموم
النفي يدركون ولا تتوهم ان معنى قولنا لا تشتر فردا ما من اللحم ولا يعني
فردا ما من الكاتب من التكرة في سياق النفي المفيد للعموم لا من معنى المطلق
لانه معنى التكرة في سياق النفي لا تشتر كل فرد من اللحم ولا تعني كل فرد من الكاتب
كما ان اكرم العلماء معناه اكرم كل فرد من العلماء فتبين الفرق بين معنى المطلق
والعام الثاني انه قد تقرر في بحث النهي ان النهي انما يتوجه الى ترك الطبيعة
ومن هنا يقتضي الفور والتكرار ومقتضاه هنا ترك ايجاد طبيعة العتق في ضمن
فرد ما ولا يلزم ذلك ترك ايجاد جميع الافراد لان ايجاد فرد ما من العتق يقتضي ايجاد
طبيعة العتق وهو طرد المنهي عنه الثالث ان المطلق يرجع الى العموم بمقتضى
الحكمة المثبتة في السجود حذو الجد في الرابع ان عدم جواز عتق الكافرة

انما يتحقق من نفي المقيد ومنعه عن المؤمنة انما هو فرع للامر والامر بين
المؤمنة فلا منع فيهم حتى عن الكافرة للذمي وعدم منعه عن المؤمنة لعدم
الامر فلا يتم الا بمنع عن الكتاب مطلقا من هذه الجهة الخامس ان كلا من
المطلق والمقيد دليل برأسه مستقل فيجب العمل بمقتضاهما ومقتضى ذلك ثبوت
مزيدين من الامن مزيد من المقيد ومزيد من المطلق ولا نعم ذلك ثبوت عدم
الكافرة على المقيد وثبوت عدم المؤمنة على المطلق والا لزم ثبوت
عدم المقيد خاصة وهو خلاف المفروض من وجوب ثبوت فردين فيلزم من
ذلك وجوب ثبوت عدم المؤمنة والكافرة معا وهو المطلوب بذلك ظهر الجواب
عن الثاني والثالث والخامس واما عن الرابع فبان نفي الاستقراء وان كان
في الجملة يفيد فائدة في المطلق الا انه خارج عن محل الفرض وهو المطلق والمقيد
واما التمسك بالاجماع المفرق بين المطلق والمقيد المثبتين والمنفيين
فهو يؤكد المطلوب والا فهو ليس بحجة مستقلة لاثبات المطلوب لان حجية
الاجماع اما ان يكون من حيث كشفه عن قول الامام ع وهو يتحقق بالاكثر
واما من حيث كونه اجماع اهل الخبرة ذلك المقام فاجماع اهل الخبرة انما يكون
حجة من حيث كونهم اهل خبرة لا من حيث الاجماع واذا لم يجمع اهل الخبرة
يكون قولهم الفهم حجة من حيث كونهم اهل خبرة ولو كان واحد منهم اجماع
الاصوليين ليس من الامر بين لان قول اهل الاصول لا يعتبر من غير
دليل معتبر ثم بقي هنا امور الاول قوله ع مالم يمنع دلالته اقول المراد بالموصول
منه بالدلالة وهي غير واضحة فلا يصدق الحد على المثال فانكر جوع
من ان انتفاء احتراز الدلالة اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة او لانتفاء
انضاح الدلالة غير موجه لان مع انتفاء الدلالة لا يصح عرفا ان يقال انه يمنع
دلالته

دلالته وان صح على بعض الوجوه لان في المثال انتفى عدم الدلالة لا انه يمنع
دلالته وبينهما فرق واضح لاني ان عدم انضاح الدلالة ان كان بحسب الوضع
اي لم يمنع دلالته من حيث الوضع خرج المشترك لوضوح دلالته من حيث الوضع وان
كان بحسب المراد اي لم يمنع من حيث المراد دخل اللفظ المجمل للخفية والمجاز لانا
نقول المراد اما ما لم يتعين دلالته فيدخل المشترك ويخرج المجمل لها المستعين الخفية
ويكون عدم الانضاح بمعنى عدم التعيين او ما لم يمنع دلالته بحسب الاستعمال فيدخل
المشترك ويخرجان لان الخفية ممنوعة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة مع
عدم القرينة بالاتيان بالقرينة لوارتفع خلافها فوله ع اما الفعل الخ اقول
فعل المعصوم ع حجة بمعنى انه يفيد الشرعية ويستنبط منه حكما شرعيا من احدى
الاحكام الثلثة اعني الوجوب والندب والاباحة واما وقوع الحصر على الثلثة لعدم
وقوع المكروه منهم ع وشرعهم من فعل ما تركه اولى كما وقع للانبياء السابقة
كادم ع في اكل الحنطة ولذا عبر عنه بعضهم في لانه ربما يعصيان في فعل نهي عنه
ادم الاية ووجه تنزيههم ع عن ذلك دون الانبياء السالفة تنزيههم على جميع
الانبياء الماضية من لدن ادم الى القائم بانفاقنا والاخبار المتواترة من
انهم والعلة لايجاد العالم ويشهد عليه المشهور ولذلك لما خلق الاملاك
هكذا ما في الاخبار من ان الله تاب على ادم ع وغيره بمعنى كونهم وتلقين اسمائهم
ونحو ذلك وكذا ما في الجامعة الكبيرة فبلغ الله بكم اشرف محل المكرمين وعلى
منازل المقربين وارفع الغاية ودعان المرسلين آه ولا يتم جميع ذلك و
ظاهر ان لا يصير منهم ترك الاولى وهم ولم تحصل المرتبة الموجبة
لاذكى مع ان الظاهر من خصائص مذهب الشيعة واما تفضيل الائمة ع
بعضهم على بعض ففيه خلاف بعد اتفاقهم على تفضيل المرتضى ع

على الجميع والخصائص ع من الله سبحانه بالامامة دال عليه ايضا هذا ولفائل
ان يقول ان المباح تركه اولى لان تكليفهم الاشتغال بما يوجب سرور
المحبوب ويكون من المطلوب والمباح لا مطلوبية فيه ومن هنا اشار سيد
الساجدين والعابدين بقوله ع فاستغفرك فيه ومن هنا من كل لذة بغير قربتك
ومن كل راحة بغير انسك ويمكن الجواب بان تكليفهم ايضا التبليغ والارشاد
فيجاب بالفعل كما يجاب بالقول فان فعلهم ع يكشف عن جوازه واباحته ولذا
يتوهم المكلفون من عدم فعلهم للمباح الخصوص مثلا واستمرارهم على الترك
عدم جوازه ومن هنا يجاب بافضاء التبعيض ع والائمة ع على الوجوب في
مثل الوضوء والصلوة دفعا للوهم الوجوب في المندوب مع ان يمكن المنافاة
بان كل مكروه جائز ومن الجائز ان يؤتى به هذا ما قيل في المباح ومع
ذلك يمكن ان يقال مرادهم من المباح في الحصر الحتى الاعم الاخص ليشمل
المكروه ويمكن التفصي عن استشكال فعلهم لذلك بترك الاولى بجواز
اداء بعض الاحكام الخمسة الى الاخرى منها بالعوارض والقصود فيجوز ان
يؤتى بالمباح على وجه يصير راجحا وهو ان يقصد فيه القربة بوجه من
الوجوه وهو ممكن ولهذا استهر عن الجماعة المجلسي طاب ثراه انه
ذكر ان لم يأت بالفعل المباح اربعين سنة بحيث يقصد القربة في
كل فعل على وجه وان كان في الظاهر مباحا فهم ع اوقل بذلك ونحوه
الكلام في المكروه اذا عرفت ذلك فاعلم ان فعلهم اما ان يقع بيانا
للمجمل من العبادة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون طبيعيا او فعليا
صدر وه ام لا وعلى التقادير اما يعلم اختصاص الحكم بهم ع ام لا فهذه
وعلى الثاني فاما يعلم وجهه من وجوب وندب واباحة ام لا وبيان
هذه

هذه الصور الخ لا خلاف في وجوب التاسي في الافعال العادية وهو ظاهر
الطباع البشرية ولوازم الاجسام المعينة كالقيام والقعود والاكل والشرب
وكيفيتها واكميتها وان ثبت مطلوبية نوع مخصوص منها من دليل خارج
وكذا الاخلاق فيما يعلم الاختصاص كالتزويج لما على الاربع واما الخلاف
في مقامين الاول فيما يقع في بيان العبادة المجملة بعد الامر بها في الكتاب
والسنة الثاني في الواقع في غير بيانها والكلام في المقامين فيما لا يعلم
وجهه وفي غيره اذا لاشكال فيما علم فعول اخلافي في وجوب التاسي هل اد
استحبابه او اباحته كذلك الحال ان نظهر وجوبه هنا في غير بيان العبادة المجملة
للاقل الامر بالاتباع هنا في محله ثم ان فعلهم وندبا او اباحة هل هو الفعل على الوجه
الذي فعلوه او الاقل ما فعل على تجويز الاستحباب والاباحة على تجويز الوجوب
خلاف الاتباع اذ هو مخالفة الاتباع وثانيا بان كثيرا من افعاله لا يجب
متابعته قطعا فيما يجوز التخصيص كان يجوز حمل الامر على الاستحباب وعلى
ان يفعل على الوجه الذي فعل اذا علم والجواب عن الاقل ان الامر للوجوب
ومقتضاه وجوب المتابعة هنا وتجويز كونه على خلاف ما فعل لا يعارض
الوجوب الثابت من الامر والصدق المتابعة مع ذلك الخلاف الا ان يقع
ان اقتران فعله بقصد مخصوص واعتبار النية في الفعل مما لا يتاتى
فيه فالمتابعة ح لا تكون الا بالاتيان بالفعل مع النية المقترنة المعينة
والفعل المخصوص وحينئذ لا يكون متابعة بالجملة والمتابعة المعتد
بها من حيث المادة تقتضي الموافقة من جميع الوجوه والاخلال الخالفة
من بعض الوجوه لا تنافي متابعة فنقول وعن الثاني ان التخصيص
انما هو من غيره لشوعه والا لزم سد باب التخصيص فيما يجوز فيه ان

اعني وهو كما ترى عدول عن الراجح الى المرجوح والثاني قوله ثم لو كان لكم في رسالة اسوة حسنة ولاحتمال الوجوب نحن الاحتياط وهو مسحب ولاسالة البراءة ولان الاقتداء بهم حسن في كل حال والحرابة قرائن لا تنافي الوجوب انتهى داخل في الحسن وعلى الثاني ان الاصل لا يعارض الدليل وقد مر ولا يرتاب عليك ان بعد ما تقدم من اعتبار القصد المخصوص واعتبار الوجه في المناسبة من حيث الماهية لا يتم الحكم بالاستحباب مطلقا جواز وقوعه على الاباحة والوجوب او نحوها فيكون الاتيان على جهة الندب مع عدم شيوعه من فعله شرعيا محرما ولا يمكن التفصي بان قصد القربة مطلقا يحوي على الحتي من المذهب لان ذلك انما يتم مع ثبوت الرجحان في الجملة ومع فرض الاباحة لا نعم غير القربة من اصله فتدبر والثالث اما لانه البراءة وهو كما ترى والرابع نحو ما للثالث واما المقول في العبادة فمقول ان الاعمال القاصدة فيها الاخبار عن وجوه او غيره الاول ما يقطع بحيث كسرعة مثلا او يظن ما بحيث لا يعتد به عرفا وعادة لاستحالة التكليف بالمخصوصية بحيث لا يتفاوت اصلا والثاني ما يظن حتى وجوه وهو ضابط كما نوا عليه سابقا كالسعي في الصلوة وكذا ما يتوقف على فعله شئ من الاجزاء كالهوي للسجود والنهوض للركعة وامثالها مما هو بمثابة من جزء انتهى وعلل بان الشاهد والى ذهننا انه ليس بواجب لا دليل شرعي والمانع ان يمنع مجيء هذا الشاهد اذا عتبار في الالفاظ القيام الدليل على اعتباره في العرف وفي المقام ليس مستندا الى دلالة لفظية نعم ان قلنا بمجيء كلام المجتهد كان هنا معتبرا ان حصل الظن بعدم الوجوب وحصوله لا يخلو عن اشكال لعدم استناده الى امارة شرعية الثالث ما يعلم انه من الكيفية فيما اذا كان مستحبا ثانيا وما يتردد في دخوله وخروجه

مثل

مثل مواظبة الامام في الوضوء وابتدائهم في الغسل من الاعلى في الوجه واليدين لجواز الاتفاق وكونه اصل افراد الفعل الواجب كما يجيء دخوله في الكيفية ايضا ووجوب التاسي في الاخيرين يعلم مما تقدم في الوجوب مطلقا وقوله ثم صلوا كما رايتموني اصلي وان ما يثبت في بيان المركب المستحب مما يحكم باعتباره عقلا وعادة كامر الطبيب بالكل مجموعا ثم بصفة بعضه وياتي بكيفية تحصيله وايقاعه فان العبادة المجملة اما ان تكون واجبة وهو ما مر انها اما لا على التعيين فهو خلاف الفرض وعلى الاول فان كان فعلها بيانا فهو المطلوب والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ورفع التكليف ولا يخفى ان هذا انما يتحقق بيان من قبل نبينا الكل والكيف كما في الصلوة دون مثل الاذان ونحوه واعلم ان ما ورد على الوجه الثالث والرابع بانه منع جواز فيه احتمال الاتفاق او غيره مما ذكر لم يحكم بالوجوب والدخول لاصالة البراءة فيعتضر فيما احتملها على تعدد اليقين بالوجوب والدخول ولا يذهب عليك ان هذا انما يتجه على تقدير جواز اجراء الاصل في العبادة بناء على كونها اسما للاعم لا التعيين وياتي البحث في ذلك مفصلا انشاء الله تعالى فانتظر والله يعلم قوله ره على وجه وقوعه قيل كما اذا صلى النبي ص صلوة ولم نظر وجهها من الوجوب والندب وكما اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والتشهو اقول كان الجاني السهو عن عدم جواز التشهو كما عليه العوائد خلافا للعامة والصدوق في الفقيه من الخاصة لخبر ذي الشمالين المحمول عندنا على التقية قوله ره عقدة النكاح اقول لا يخفى ان هذا الاجمال انما هو لاختلاف المفسرين في المراد من الذي بيده عقدة النكاح والا فبالنظر الى اللفظ مطلق يتناول الفسخ والى الهبة كما يشير

اليه احد وقيل بالاشتراك لذلك ولا ضير فيه لعدم اعتبار هذا الاتفاق هنا ويجيء ان يمنع كون المجاز اولى من الاشتراك ليسوغ كون المجاز الراجح اولى صيرورته بطريق اولى ومن الثاني بان اللازم منه كون اليد حقيقة في الكل ولا قائل فيه ولا يلزم كونه مجازا في البعض كما في صحة الطلاق بعض القرء والقرء على اية مثلا وفرض في جنس الحقيقة الشرعية بدليل قوله ره قطع يده اه قال الجد الامجد طاب ثراه فيجاب بان القطع هنا بمعنى الابانة والمجموع دفع في البدلالة المراد هنا ذلك البعض المبان انتهى اقول فيه نظر اذ اللازم من ذلك كون اطلاق الجرح على اليد مرادا فالقطع من غير مغايرة بينهما وهو خلاف العرف فمن جرح يده فلم يقطعها بالجملة فالمتبادر من القطع الابانة الكلية ومن الجرح سلبا لانسام المخصوص وهو واضح فاجرح تجد قوله ره ولفظ اليد اه اقول يمكن ان يريد قول السيد بانه ان سلم كونه مجازا فهو من المجاز الى الجزء الذي شاع الحقيقة ولذا ترى يرجع حتى يده الى المنكب او قطع يده من المنكب لمخبرة ذلك وبالجملة فالعرف وعادات اهله يشهد على انهم لو اريد من اليد ما هو الى المنكب لا يطلقونها مجردة عن القرينة البينة وليس كالخاتم في الاضافة ومن هنا لو قيل لمن يريد بالسيف قطع يده ليستفصل من اي موضع قطع وراجع تجد والله يعلم قوله ره ظاهر في الكل اقول اي كل بعض من الاجناس قوله ره مطلقا اقول اي سواء كان الفعل المنفي شرعيا او لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحدا ولا قوله ره لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح اه اقول اعلم ان الاحكام الشرعية باسرها توقيفية سواء في العبادات او غيرها وسواء الاحكام الخمسة والوضعية وكذا ماهية العبادات اي ما اخوذ الشارع من معانيها في الفاظها وفي كيفيتها وعيين اللفظ بازائها وكون الفاظ العبادات ان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ

عقدة النكاح لها شرعا فيصدق على كل منهما انه بيده وعقدة النكاح وعجز الاولياء يقول المفسرين مع ذلك انه قول اهل الجزء فيطعن بانه قد يقول مع الجهل به آه اقول وجه الجهل به وعدم الاحسان لمعاني شتى لاول الحرية يشهد به قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة اما المراد بالمحصنات هنا الحرائر لانهم المخصوص بالثمانين دون الماليك لان عليهم نصف ما على الحرائر وهم لا يرمون الثاني للاسلام يشهد به قوله تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب بضميمة المعلوم على قراءة ابن مسعود وغيره الثالث الذي يرجع يشهد به قوله تعالى والمحصنات من النساء اي ذوات الازواج من النساء الرابع للعفة يشهد به قوله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها ومنه على ما فسر بعض المفسرين قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات والمشهور ان المراد بين الحرائر العفائف تدبر قوله فلا اجال آه اقول يمكن الاستدلال ايضا بان كون اليد حقيقة في العضو الى المنكب من المتفق عليه واما ما في الحقيقة موجودة فيه واما في غيره فمورد الامرين المجاز والاشتراك والمجاز خير منه وايضا يقطع بعضهم ان اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب وعكس الجواب عن الاول بما ياتي في الجواب الحكم انا لا نسلم ان المراد من العرف الذي حدد عند الاطلاق وعدم الحمل على التمام مجرد العرف وان كان هذا اعم من الاشتراك لثبوته في المجاز المشهور ومن هنا توقف المهذب في حمل ما ورد من الامر بغسل اليد على الوجوب لكونه من الاستعمال في الذي به وكونه من المجاز الى الجزء ويلوح منه التوقف هنا على لاحظ العرف وغلبته الاستعمال فيما دون المنكب الان القول بالمجاز الراجح هنا لم يذهب

اليه

المعاملات فليس بشرعية بل مرجعها الى العرف واللغة حيث انها ينقل عن معانيها اللغوية والادلة الدالة على حجيته فهم العرف من العقل والنقل وان ارسال الرسل انما هو لبيان القوم بمقتضى ذلك وذلك يعم ما لو وضع ثلاث الالفاظ في مقام بيان العبادة كقوله ثم اغسلوا وجوهكم الآية ونحوها اذا عرفت ذلك فاعلم ان المشرعة اختلفوا في ان الفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة منها او الاعم فعلى الاول فنفي المسمى في مثل الاصلي الاطهور نفي للصحة لانها حقيقة في الصحيحة بخلاف انتفاء الصادق انتفاء الصحة اذ قد لا صاحبه الى مفروض وعلى الثاني ان ثبت وجب الحمل عليه والا فلا يثبت بالفرض كونها حقيقة في الفاسدة والعادي عن الشرائط انتفى الشروع كذب مستعمل على الثاني فيجب تقديم التحقيق اولا على ان الاصل صحيحة وقد شاع التعبير عن محل الخلاف والقولين بمسئلة الصحيحة والاعم وقول الصحيحة الاعم وقد ذهب الى كل فريق وثمرة النزاع انما هي في موضع يختلف فيه جزئية شيء او شرطيته شيئا للعبادة حيث لم يثبت النفي الا على الاول دون الجميع المستند الى اصالة معتبرة شرعية وان خرق الوالد الماجد العلامة على الله مقامه في الفوائد الحائرية هذا الخلاف بالخلاف الواقع في اشتراط الصحة واما الخلاف في الجزئية فقال انه انما يحكم بها الآن بثبت عدمها فالعدم مما يتوقف على الدليل لا الثبوت بل يكفي فيه احتمال الجزئية اذ لم يقم دليل شرعي اعتضادا على نفي الجزئية بعد استقلال الذمة بيقين الاتيان بالمنع كلمات القوم يعطي كون موضع الخلاف اعم مجريهم الاصل في الاخير المختلف فيه جزئيتها والثمرة على القول بالصحيحة ان في ان التحقيق انما يحقق بالاتيان بالجزء المختلف فيه فان به يحكم بانها صحيحة انفاقا ويحقق الموضوع لما للفظ كذلك بخلاف ما لو افترض على غيره فانه لا يحكم بالصحة ولا يتيقن الصحة بل يبقى على الشك في حصولها للخلاف فيما يأتي وعدم دليل على النفي والاثبات كما هو الفرض لا يقال ان مناط التحقيق انما هو العلم المبتدء بها وهو خلاف الواقع اذ كثير من

الاجزاء دليل جزئيته وقيده ظني فانى لذا العلم او ظنه وهو حاصل من اصل البراءة لانه ايقن من الادلة الشرعية لانا نقول ان دليل التحقيق على القول بالصحيحة لا يتم ان يكون الا بحجيته لانه انما يفيد ثبوت التكليف ولا يثبت الوضع جدا لان غايته نفي الوجوب وهو انما هو في ان صيرورة الحقيقة الشرعية اراده الكيفية المستفادة من اللفظ ولو بالقرينة على القول بتقييدها اهل يكون الا تى بدون ذلك الجزء هو المعين الموضوع له اللفظ على القول بالحقيقة والوضع ام لا واصل عدم الوجوب لا يثبت اصل الوضع لا يحقق به ذلك التكليف والانفاق واقع على ان اصل الوضع لا يثبت بالدليل بل هو توقيفي يتوقف على النقل اذ وضع الواضع في مثل الزمان لم يكن ليتبع الاصل المجرى في الاعصار بين الوضع الواضح واثباته على ان احاد الوضع محصورة في امور معينة كنفي الواضع والتبادر وعدم صحة السلب والاطراد بنص اهل العربية الذين هم اهل الخبرة الماخوذ من قولهم بكلام العرب ودلالة الالفاظ بها في التبادر حيث ما تراه في اول الكتاب ولم يدل احد منهم على الاصل في الدلالة على الوضع فالقول به خروج عن اهلهم وفاقهم وحصرهم وكذا على تقدير في الحقيقة فان المحقق بالقرينة اجماعا اراده كيفية مستفادة من الشارع في الجملة فلا يتعين بالاصل بلا بد من الثبوت والاقتصار على المتيقن المشخص لما بنا الكيفية المعتبرة ولو سلم الاصل فمع القائل بالاعم يثبت الوضع اولا للاركان خاصة وفيه ان الصلوة المامور بها في الآية ونحوها هي الاركان خاصة لانها المتبادرة في عرف المشرعة فكذا في عرف الشارع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية والمفاجئ الشارع فيها امورا واجبا انا في ثابت يؤتى به وما لم يثبت يدفع بالاصل ويكون الآتي غير الجزئي المشكوك موضوعا بالاصل انيا بالمامور به وهو الاركان الموضوع لها اللفظ عرفا نعم عرفا انه على قول الاعمال يتفق الاتيان كذا على قول في الحقيقة الشرعية فانه يحكم بكون المتبادر منها المراد الشارع عنها حقيقة

اللفظ بالقرينة لا بد منها وكيف كان فلا نزاع فان المعنى المفهوم عند المشرعة من مسمى ان الشارع وانما النزاع في كلام الشارع عليه مجردا عن القرينة فمن قال بالحقيقة الشرعية فلا بد ومن انكرها قال يتوقف الحمل عليه على القرينة وانما قال من يقول ان الموضوع له والمعنى المجازي ان كان هو الاسم كان خاصة فالاولى كالحمد والسورة وغيرها من الواجبات تكون خارجة عن الموضوع له وغيره فلا تكون الاسم الا على الواجب الجامع وهو بعيد جدا للانفاق على جزئية الفاتحة ونحوها من الواجبات الداخلة ولو في عرف المشرعة المتعلقة وصحة السنة وطاعة امور حاضرة من الظهارتين والسنة والاستقبال ونحوها والقول بجزئية ما عدا الاركان خاصة خلاف الانفاق المسلمين كافة بل خلاف ضرورة الدين وان قيل ان الموضوع له هو الاركان واجزاء غيرها من الواجبات الداخلة انفاقا فنوعي كون الموضوع له هو الاركان خاصة مجازفة لان الموضوع له هل هو ان يكون اجزاءه وكيفية مخصوصة مجملة منها الاركان فالاتي بغير المختلف فيه لا يعلم انه اتى بالموضوع له ولا يصدق الموضوع له ح عرفا فلا يصح الاستدلال لان في عرف المشرعة كلام يتعين الموضوع له في امر مخصوص معين لا يقبل الزيادة والنقيصة مع ان الموضوع له عرفا والمتبادر واقعا ليس الاركان خاصة بل الاركان وغيرها اجمالا لا تفصيلا وان قيل بتعدد الوضع فالاركان كانت مادة ولهما مع غيرها انوعي ليكون مشتركا لفظيا فهو بين الفساد لا يحتاج اليه اصلا من الاستناد في الجملة فيتحقق محل الخلاف هو ان القائل بكونها موضوعة للاعم يقول ان الوضع للاركان عام يتناول الصحيح والفاسد لان الموضوع له هو نفس الاركان لا شرطها فالاستعمال في كل منهما حقيقة وثمرته ان الاتي بما عدا محل الخلاف يصدق عليه انه صلى حقيقة حالتا صدر منه صلوة حقيقة لان الفرض انه موضوع للاركان وقد اتى بها فيكون هذا فردا من الحقيقة

المامور بها

المامور بها في الكتاب والسنة ومنشأ حمل الصدق العرفي حصول الامتثال كما هو الشان في المعاملات وعلى القول بالصحيحة لا يكون المكلف اتيا بالمامور به الا بالاتيان بالمخالف فيه كما انا اذا قلنا على جزئية المشكوك في العاشر انه جزء وابقنا بالاول ولم يدل دليل على عدم الجزئية حكم بها لانه بين وجود الدليل كذلك لاختلاف في العمل بمقتضاه بحصول الظن في الموضوعات حجة اجماعا وح فمقتضى القول بالوضع للصحيحة ان الانفاق ساري المعاملات انفاقا من الخصم والفرض انه لا يعلم الوضع في الواقع للفسنة واما بعد الاتيان بالعاشر فانه ان بالحمل الموضوع له اللفظ بالصلوة الواقعية المامور بها انفاقا من الخصم ايقن ملا بد من الاتيان به لان غايته ما يفيده الاصل في التكليف لا حصول المعنى الموضوع له اللفظ او المركب اجماعا كما عرفت وهو واضح كما شعرت ايضا لان الاصل كغيره من الادلة فاذا ثبت عدم جزئية شيء بجريه الاصل يكون حجة انفاقا بناء على حجية الظن في الموضوعات فان تلك الادلة من الادلة الشرعية وتورث الظن فطعا فيما افاد عدم الوجوب وعدم الجزئية حصل الظن بعدم اخذه في الموضوع له اللفظ والمركب فيكون حجة انفاقا من الخصم القائل بالوضع للصحيحة فالفارق بين الامرين لا اعقل فرق بين الفاعلين اذ غير الواضح ونحوه من الادلة الخاصة انما يفيد نفي الجزئية وعدم جزئية هذا الشيء المخصوص وعدم وجوبه بخصوصه في الصلوة بالخصوص فانه متى اخبر العقاد في بعدم الوضع لهذا وعدم اخذه فيما المركب فلنا به جدا واما الظن وهذا بخلاف الاصل فانه لا يفيد عدم جزئية الشيء المخصوص بالخلاف فيه في خصوص الصلوة كما هو المطلوب بل انما يفيد عدم التكليف بما لم يدل عليه دليل ولو اجمالا كالامر بالصلوة مطلقا المعلوم اندراجها وهذا لا يفيد عدم الوضع المختلف فيه ولا الظن اللهم الا يفيد في التكليف والاجزاء اخذه في الوضع والموضوع له واضحا والكلام انما هو في ثبوت الوضع والمركب المجازي ان قيل به بذلك على هذا ان الاصل مدلول عليه بالاعتبار والعقل فالعقلاء

يكون بعدم التكليف عالما لم يكن بيان وضع ذلك لوكلفوا بالمركب بالجاهلين والادلة
المركب وشكوا في كمه او كيفه لاختلاف او غيره لا يتمكنون بالاصل المدلول عليه
بالعقل وان كانوا يتمكنون به في المفردات منهم الفرق بين المفرد والمركب وفائدة
اذا كان موضوعا له اللفظ ولو تمسك به اصلا لانكروا عليه وهو واضح وهذا اجمال
ما اذا دل الخبر بالخصوص على عدم الجزئية في العقلي الموضوعة او غيرها على المدلول
كما اذا اخبر في الفرض والعادة وليوثقن الاحاد الموثوق به بعدم الجزئية فانه
يحصل الظن به من دون الاصل المدلول عليه بالعقل هذا العقلي وهو وجداني
ايضا وبالجملة فبينهما فرق واضح لا يكاد يشتبه على من راجع وجدانه واخوانه من
اهل الدربة والدراية وايضا فان الاصل لو سلم بما يضاد اصولا في بنائها
فلا يكون الاعتماد به بحال من غير الواحد والادلة الخاصة اذ لا يجاوز منه شيء
من الاصول كما لا يخفى وايضا فالاصل يرتفع بعد ثبوت التكليف ولو على الاجمال
كما سمعت وما ذكرنا اندفع قول القائل انكم ادعيتم اثبات الوضع والمعنى الموضوع
له بالظن متواصل من الاصل ايضا وان ادعيتم اثباته بالقطع فاني لكم ذلك مع
اعترافكم بالادلة النفيية لاثبات الجزئية اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ذكر ادلة القولين
ونحقق الحق في البين وان سبق على الاجمال ما ينبغي التنبيه والتنبيه فنقول
اصح اصحاب القول بالوضع للاعم بوجوه الاول استعمال لفظ الصلوة في العرفي
والاخبار في الصحيحة والفاسدة فمن ذلك صلوة ومحدث صلوته وفي مكروهة
صحيحة وصلوة فاسد وهو دليل عدم الوضع الثاني انفسامها اليها فمورد
القسمة يكون اعم ولا يكون ذلك الا بطريق الحقيقة اذ الانقسام لا يكون
في المجاز جدا الا نادرا بانه لا بين الاسد ينقسم الى المفترس والشجاع جدا الثالث
ان الاتي بالاركان خاصة ومجردا عن غيرها سهوا يصدق انه صلى حقيقة وعلى

تقدير

تقدير الوضع للصحيحة يلزم اعتبار تعدد الوضع وهو خلاف الوفاق فالاولى منه
الوضع للاركان الرابع ان المشاهد في العرف اطلاق الاسم على المسمى الفاسد
حقيقة في غير موضع النزاع فيصدق على الطبخ الفاسد والبيض الفاسد انه بطبخ وبيض
حقيقة ونحوهما غيرهما فيتاوهما محل الخلاف في ذلك المقام لان الاصل
بانة الترمذ والاصل عدم اخذ المخالف فيه في الوضع وعدم اصحاب عنايته في الحق
الموضوع له اللفظ استصحابا لعدم الوضع السابق ورجح اصحابنا القول بالوضع للصحيحة
انهم بوجوه الاول انبادر عند الاطلاق بمعنى ان المتبادر من اطلاق اللفظ بل كل
لفظ ارادة الصحيح منه دون الفاسد وهذا ظاهر من العرف ومحاورات اهل العربية
فيه والمتبادر علامة الحقيقة وباقي في بقية الكلام ما يتعلق بهذا المقام الثاني
ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية فلا يراد الا ما هو المسمى لها واقعا كما بينهم
في محله ولا مرية في العلم والجهل في الوضع وح فاذا اختلف في الجزء العاشر بعد الاتفاق
على التسعة فلا ريب ويجب عليه بالعرض ان العشرة يحصل بهما المسمى الواقعي وهي
نفسه والمجاز خلاف التسعة اذ لا يعلم بانها المسمى الواقعي ولا كونها صحيحة كذلك
فلا تكون صحيحة والجملة فالاتيان بالجزء الواقعي لا يتحقق الا على القول بالصحيح
وباقي تمام الكلام في الاقسام لهذا البرهان الثالث شهادة الابناء مع الامكان مجازا
عند الاطلاق في الجاز والغضاب والخطاب لو قالوا الاولاد هم وعيالهم وعبيدهم
صلوا يتبادر الى افهامهم ولا الى ذهن السامعين الا الكيفية المعمولة التي
بين كافة المسلمين من الاركان والاجزاء جميعا اجلا من دون ان يتبادر بعض
الاركان خاصة او لا جزءا وهذا ظاهر لا يكاد يرتاب فيه العاقل الجاهل فضلا
عن العارف الفاضل والتبادر دليل الحقيقة فعلم ان الصلوة حقيقة في الاجزاء
انهم ليس الاطلاق كانت لانسان الى آخره من تفصيل كالانسان الاركان

الى آخره من تفصيل لان القيام المتصل بالركوع او حال تكبيرة الاحرام لا يتبادر بخصوصه
من لفظ الصلوة قطعا وهذا ظاهر لا مرية فيه ولا تسترب فيه وان كنت في ريب
من ذلك فراجع محاورات العوام واستفهام العرام بالكفار الخارجين عن الاسلام
يعلمون ان للمسلمين صلوة ذات اجزاء ومنها الاركان وانهم متى ما رأوا احدا من
المسلمين اطلاق لفظ الصلوة لا يرتابون في تبادر الكيفية المعمولة منذ ترى الرابع
صحة سلب الصلوة مثلا عن الفاقد عن الشرائط اذ يصح في العرف سلب الصلوة عن فاقدة
عن الشرائط مثل الطهور والاستقبال وستر العورة وغير ذلك فمن انه ليس يصلوا
من غير تكبير بخلاف مثل البيع الفاسد كما في بيع النقدين بدون قبض المجلس فانه
لو قيل انه ليس ببيع لم ينكر عليه جدا وصحة السلب دليل الحقيقة والتجوز في اطلاق
لفظ الصلوة على الفاسدة وكون التبادر بجميع الاجزاء هو من الاركان بيع ان يقال
في العرف انه ليس بصلوة وهذا دليل على عدم الوضع لمجرد الاركان كما هو واضح بعد
الاجمال كما ان الادلة دليل على عدم الوضع للاركان والاجزاء والعادة بترك الشرائط كما
يشهد ونحو ذلك التبادر للاجزاء والشرائط جميعا عن الاركان وبالجملة
فلا مراجعة اهل العرف واللغة وكل من يتعقل بالشرعية وان كان من العرفي المتخلف
وسائلة ان الصلوة بغير الطهارة هل هي صلوة ام لا فقال ليس بصلوة ولو سئلت
اتباع الجي حنيفة ان الصلوة الجامعة للتحريمة والتحليلة الخالية عن الاجزاء والشرائط
سوى الاركان هل هي صلوة ام لا فني وابكى واشد الانكار ولو سئلت ان السجود
وسجودها على قطعة الكلب وطهارتها من شعرة وسترها من جلده وقليلها
على وبره والمصلي يضرط ويسيل فانا وغلة هي صلوة لاجابك بالمنع ولو لم ترض
فبالصفع فراجع من شئت بيد ما بيد فان ذلت ان في الصلوة وسليها صحيح
في العرف ولا يستنكر الا انه لا مجال لانكار اطلاق العرف على ما مثلت الصلوة

الفاسدة

الفاسدة فنقول انها صلوة فاسدة وهو دليل الاعمية قلت لا مناقاة لان الاطلاق
اعم من الحقيقة وصحة السلب حتى الجازية فان المناقاة وفظيرها كثيرة فان ماء
الرمان وماء العنب وشاربا لمياه المضافة يسلب لفظ الماء عنها ويجاز اجماعا ومع ذلك
بين ماء الرمان وماء العنب فلا يصح التمسك بهذا على ان الماء حقيقة في الاعم وهذا
واضح لا ريب فيه وقد ذكرنا هناك ان الوضع ما لعله يورد على الدليل الاول من ان تبادر الصحيحة
لا يستلزم مجازية غير الصحيحة اذ الاطلاق انما ينصرف الى الفرد الكامل ولا ينصرف مجازيته
غيره ومن هنا لم يحمل عدم الشاهد دليلا للمجاز ووجه الوضع ان عدم مجازية غير
المتبادر انما يسلم ان لو ثبت الوضع لدليل غير التبادر كعدم صحة السلب ونحو الوضع
لان دلايل الوضع لا تحضر في التبادر ليكون انتفاؤه دليلا على انتفاء الوضع ومن
هنا يرى ان المتبادر من الانسان انما هو الفرد الشايع اعني ذي الرأس الواحد
وان كان في ذي الرأسين حقيقة ايضا لعدم صحة السلب لكون الماء حقيقة
في المستعمل من الهواء لعدم صحة السلب وان كان الاطلاق لا ينصرف اليه بحكم
التبادر كما مضى بيان ذلك وقع فنقول ان عدم التبادر من دلايل المجاز ان
لم يوجب شيئا من دلايل الحقيقة في غير المتبادر انتفاء كما في المقام بل قد يعرف صحة
السلب التي هي من امارات المجاز في غير المتبادر وهو التصحيح وهي توجب الخروج
في غير التصحيحية بانتفاء الفهم ويمكن الوضع ايضا بوجه اخر وهو انا اذا كان الاطلاق
لا ينصرف الا الى الفرد الكامل بتسليم المخصم فالاحكام المتعلقة بالمتبادر
من الصوم والصلوة لا تكون متعلقة الا بالصحيح الواقعي لانه الفرد الكامل
والمتبادر عند الاطلاق فيفيد المتبادر وان كان موضوعا له بالفرض لانه
لم يوجه اليه الحكم الشرعي ولم يتعلق به الخطاب فكيف يمكن الاخذ وغاية
ما للمخصم اثبات الوضع المختلف فيه ولكن لا يلزم منه كونه الفرد الكامل الذي

هو مناط الحكم بالانفاق اذ ليس كل موضوع له يتعلق به الحكم لا يمكن الاتفاق بالجامع
اذ اوقع الخلاف في شرط فان للفقيه ان يقول الاطلاق انما يفيد ما لم يعرض له
القيد الكامل وهو التصحيح فيرد التصحيح لا يتعلق به الحكم والعاري عن الشرط المختلف فيه
لا يعلم انه صحيح فلا بد من الاقتصار على يقين التعهد وهو لا يحصل الا بالاتيان بالشرط
المختلف فيه لا يحصل منه كما يتبين هنا في العبادات اذ هذا الطريق في المعاملات خلاف
الاتفاق حتى من المسالك به في العبادات لانا نقول فرق بين المقامين اذ في
المعاملات لا يعرف اللفظ الا الى المعنى اللغوي والعرفي ليس الا كما برهن في
محله وهما معلوم مفهوم ظاهر في العرف والعادة معين عند اهله بحيث اذا
الفي يفهم ذلك المعنى المعلوم ولو عرضنا انه يعرض الى التصحيح اجمالا كان المفهوم
منه شرعا غير المفهوم في العرف العام ويلزم منه ان يكون المقصود منه معنى غير
المعنى العرفي واللغوي اعني التصحيح الشرعي ولو اجمالا وهو العرض والادلة
الدالة على الرجوع الى العرف واللغة يقتضي كونهما المقصود ان للشارع في المعاوضة
وهذا بخلاف العبادات اذ بالاجماع هي كيفية مستفادة من قبل الشارع لا الى
العرف واللغة والعقل اليها وفي عرف المشرعة لا يفهم الا امرا مجملا بدون
التعيين والحصر فنحن نرى انا اطلقنا من الشارع علمنا وتبادر الى اذهاننا
تلك الكيفية المجملة المستفادة التصحيح عنده فلا بد من الاتيان بها على
وجه يحكم بانها التصحيح المستفادة بحسب الكم والكيف على سبيل التعيين
والحصر لا على الاجمال والشك الحاصل من الاختلاف والاختلال فان ذلك
مما لا يحكم بكونها التصحيح في العقل ولا يتحقق بها الامتثال الحيثية غير المطابقة
للامر في العرف والعادة وهو ظاهر على من له ادنى مسكة فتدبر وتأمل
الخامس ما عرفت سابقا من الاجماع بل ضرورة الدين والمعلوم لدى كل

المتيقن

المتيقن ان الصلوة عند المسلمين ليست عبارة عن الاركان خاصة وان لها اجزاء
داخلة في مسماها فعند الاشتغال بها يقين انه يصلي وصحيحا طلق الصلوة عليها
وشرائط خارجة عنها بحيث لا يتيقن ان من يصلي عند الاشتغال بها وصحيح سلب
الصلوة عنها وكتب المتفقهة من اهل الاسلام مشحونة بذكر الشرائط والاجزاء
وجعلهم الاجزاء قسيما على الاركان داخلة في حقيقتها والشرائط خارجة وان الصلوة
ليست بالاركان خاصة عند كل المشرعة وهذا واضح بالضرورة لا يحتاج الى اقامة
البينة البينة الشاهد ان اثبات ان الموضوع له يعرف المشرعة بالنسبة الى الاجزاء
ممنوع في الشريعة كيف واجمع علماء الاسلام والمتفقهة الاعلام على الاختلاف
في الاجزاء فواحد يثبت جزئية واخر ينفيه ومن تتبع كتاب الصلوة علم ان اخر الاقوال
غير الاركان فما خلي عن الاختلاف فيها وهذا الاختلاف دليل وجوده من قديم
الايام الى الحديث ووصل من السلف الخلف بل في عصر الائمة لم يكن تمام الاجزاء
منتفيا عليه ظاهرا ومعلوم ان من يثبت الجزئية ويقول بها يقول ان الصلوة مخترعة
فيه وانه داخل في الحقيقة لان الدخيل هو القادح بين الجزء والشرط فالعلماء الا
علام القائلين بالاجزاء وغيرهم يقولون باتيام حقيقة الصلوة من الاركان
والاجزاء وان نفي بعضها بعض ومع هذا الاختلاف بين الفقهاء كيف يصح
دعوى حقيقة المشرعة او كل من تعبد شرعة الاسلام في الاركان
خاصة الا ان يكون نفوذ باتهم جميعهم خارجين عن الاسلام وكذا
متبعهم ومقلديهم ومع هذا فلا يبقى مشرعة لان الاختلاف نما ذكرنا
جار بين كل علماء الاسلام ويمثل هذا يثبت الوضع للصحيحة المستجمعة
لجميع شرائط التعهد وح فلو وقع الخلاف في شرطية شئ ومشكل فيها يكون شكا
في المعنى الموضوع له لانه لا يعلم الموضوع له فلا يكون الاتي بما دون الشرط
المشكوك اتيانا بالموضوع له الا اضافا وبذلك لا يصح الاستدلال عرفا ولان ذلك لا
معارض بمثله والاصل ايضا كذلك لو سلم كما يأتي فيبقى نحن المعهود فنقول التابع
الاشعراء فان تتبع الاحكام والمنصوص عن ائمة الانام والمشهود المنصوص بين
الاعلام بل المتفق عليه في بعض مقام الاخير يفيدان بعدا ستغال الذمة ويحقق
التكليف في الجملة باليقين كما لا يأتي المشتبهين بالبعض فيجتنب عنهما نعم
بالمضاف فيتطهر بهما كالثوب المشتبه ببعض فيصلي فيهما مع الاحتمال وكذا
عنها بدونه واما الاحتمال الصلوة فيه كذلك وكما فيما يشه من اصوى الخمس وكما
لمجاهل بجهة القبلة فيصلي الى اربع او شك في الخمس وكما فيما يشه من صلوة
لا يعلمها فانه لا يقتضي على فعل ما يتيقن على فعل ما يتيقن استغال الذمة
به وكالمتمكن المحتاط بالجماع فانه لا ياخذ ما بعض المتيقن جوهره وكاستيناه
المحللة بالجوهرة فيما لو اجتمعا وكاستيناه المغصوب بالمباح وكاستيناه
الميتة بالمذكى الى غير ذلك مما لا يحصى من موارد الشبهة المحصورة وغيرها
فان الاخذ بيقين الاشتاج مسلم عند الخاصة في هذا المجال وليس فيها
الا تعلق التكليف على الاجمالي فيتحقق ذلك في كل الحالات الثلاث الاتي
المطلقة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام الدالة على الاخذ بالحائط في الدين فيفيد
في موضع اليقين وهو فيما اذا دل الدليل الخاص على النفي او الاثبات
فيبقى الباقي تحت وجوب الاحتياط فتدبر وتامل فان قلت ان وجوب

التي ليس بكيف يمكن دعوى حقيقة المشرعة اي كل من تعبد بشريعة الاسلام
لان المخالفين انفسهم من المشرعة لو لم نقل بانهم معظمهم هل اجمع ما عرفت
من سلبهم الصلوة عن العاري عن الشرائط بنا مثلنا به انفا وعرفت ان الخلاف
الصلوة على الفاسد من باب الاطلاق الذي هو اجمع ولا ينافي محذور الشك الواضح
منهم ايضا ولما يتوهم من انه اذا كان الصلوة موضوعة للصحيحة المستجمعة
للشرائط يلزم ان يكون الشرائط داخلة في الموضوع له فيلزم ان تكون الشرائط
ايضا اجزاء للموضوع له وهو خلاف الوفاق والضرورة ولا ينبغي الاصغاء
اليه لان للموضوع له هو التصحيح الموصوف ولا يلزم ان يكون الوصف ايضا داخلا
فيه كما ان الحي موضوع لمدرم البصر ولا يلزم ان يكون البصر جزء للحي وداخلا
في الحي الموضوع له بل الموضوع له هو المدرم المضاف الى البصر وهو يحقق ايضا
في بعض حواشي شرح الشمسية فلاحظ وتدبر وايضا نقول ان الصلوة موضوعة
للصحيحة عما عرفت من دليل الشيادة وعدم صحة السلب في الفاسد والصحة
في العبادات هي موافقة الامر والتصحيحة اعني الافعال الموافقة لامر الشارع
هي الموضوع له وهي امر كلي ينزع عنها جزئيات افعال المكلفين وحيث
كانت هي الموضوع له بما ذكرنا من الادلة وجب الاستجماع لشرائط التعهد
ليتحقق المعنى الموضوع له اذ بدونها لا تكون المعنى الموضوع له فانا شرائط
انما تشير لتحقق المعنى الموضوع له في الخارج والموافقة للامر الكلي وهذا
لا يوجب ان يكون الواضع لاحظ حين الوضع الشرائط مع الاجزاء ثم عين
اللفظ بازائها معا حتى تكون الشرائط داخلة في الموضوع له بل الواضع لاحظ
حين الوضع امرا كليا ومعنى ما اعني فعالا يتاتى امر الشارع ثم
عين اللفظ بازاء ذلك المعنى العام الكلي كسائر الاوضاع للكليات

كالاشياء

الاحتياط وكل ما ذكر من الادلة انما يجدي فيما لو كان الخلاف دايرا بين الوجوب والاستحباب كالسورة وما شاكلها وح فيمكن الاخذ بيقين الامتثال بالاتيان بالسورة لتحقق الامتثال ح على كل حال واما في الخلاف الواقع في الوجوب الجزمية اذا لم يمكن تميز احدهما فلا كالجهر بالبسملة في موضع الاخفات حيث ذهب الاكثر الى استحبابه فاوفى الحمد والسورة فان كفيين الاولين والاخيرتين للامام والمنفرد وقال ابن ادريس استحبابها هو الجهر في الكفيين الاوليين دون الاخيرتين فانه لا يجوز الجهر فيهما وقال ابن الجنيد باخفات ما ذلك بالاطلاق وقال ابن البراج يجب الجهر بها فيما يخافت واطلق وقال ابو الصلاح يجب الجهر في اولتي الظهر والعصر فيما يخافت مطلقا على محل ابن البراج والجهر في الكفيين الاخيرتين ومحصله منهما على محل ابن ادريس فالمخلص في هذا المقام ثلث ان الاتيان بالجزء المختلف فيها انما يتحقق وجوبه بالضم الاول والحكم الواقع به في كلام اصحابنا القول بالصحيحة متعلق عليه قطعا واما الضم الثاني فبالاتفاق ظاهر ايجاب تكرار الصلوة مرتين اما على القول بالصحيحة فواضح واما على القول بالاعم فلانه انما يثبت الوضع بالاصل ومن شرايط جريان الاصل على ما اصلوه ان لا يكون في تكليف به مئونة ما لاتيان تكليف اخر لتساوي الاصل بالنسبة اليهما وهنا كذلك فان نفي الوجوب بالاصل يستلزم اثبات الجزمية وفيها به يستلزم اثبات الوجوب لان الفرض دوران الامر بينهما والاصل يجري في كل منهما فلا يرجح وتبقى الامثال ثابت اجماعا فيتعين البراءة بالتكبير والظاهر ان مثل هذا الفرض يلحق بالشبهة المحصورة بدوي والقول بان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة مع كونه مدخولا عام في مقامه لا يثمر في المقام لان الاتيان

به ليس

به ليس اتيانا بالاصل مع ان التكرار في مثل المقام لا يعتبر انفاقا وبالجملة فقد مهد واقي شرايط الاصل ما ذكرنا من انه لا يكون نافيا لتكليف بحيث يلزم من نفيه اثبات تكليف اخر فالظاهر انما ذكرنا ليس من مثارات موضع الاختلاف بل ما ذكرنا من الاختلاف في الوجوب وعدمه ونظير هذا من كان في يوم الجمعة عالما بوجوب احدى العبادتين وجهل الاخرى اما لان احديهما يجمعة في الواقع فالاخرى لا تكون عبادة فالاتيان بها على وجه العبادة يقصد القربة شريح محرم او لانها قضاء في الجمع الكثير والجم الغفير من الاصحاب قديما وحديثا الحرمة الجمعة بلغ بها بدعي انها كانت معروفة من مذهب الشيعة كما ذكره الوالد الماجد طاب ثراه وح فلو لم يعلم الشيعيين اما لقلة الاجتهاد او ضيق وقته او تعذره في المسئلة او نحو ذلك فانه يجب عليه الاتيان بهما جميعا انفاقا وقد فصله الوالد الماجد طاب ثراه في شرح المفاتيح على انا لو سلمنا ان هذا ايضا من موضع الخلاف وثمرة الاختلاف على القول بالصحيحة يجب تكرار الصلوة ولا محذور حينئذ بين والله يعلم فان قلت فقد الوجوب شرط ونية الوجوب مع عدم تنوية محال فقلت ان فقد الوجوب اولا ليس بشرط فيكفي بالفرض وان سلمنا فليس بشرط في كل جزء من اجزاء الصلوة انفاقا وان سلمنا ذلك فذلك كالمصلي الجاهل بجهة القبلة والجاهل بالقاعدة من اصلي الخمسة والمشبه عليه المضاف بالمطلق او المتوضي بالجبن وما لا تحل فيه الصلوة ونحوها فان قلت فضد الوجوب فيما لم يتعين عليه بعد بجهة حتى تعد الاخفات في الثنائية والظهرين والمكلف هنا قاصد للامتثال ولا يتاتى الاتيان ما يخلي به الاجمال على ان وجوب المغرب عقلا لا خلاف فيه بين الامة واما طبعوا لله وغيرها مما دل على

وجوب الاطاعة توجب الحمل بالمجلين بل لعل عمومها المتناول للمجمل الفرض يوجب سترة المجلين وان كان احدهما من باب المقدمة المخالف بها بوجوب الاطاعة بالاية مع ان بعد فرض ثبوت الوجوب في احد المجلين وجهة الاخر مع الاجمال فعلى تكليف ما لا يطاق وهو ظاهر وبالجملة المخلص من عقاب نوالي الماموربه لا يحصل الا بالعمل بهما جميعا هذا على انا نقول ان دوران الامر بين الوجوب والحرمة مع انتفاء النص المرجح مجددا فرض يلحق بانعدام الدليل بالصحيحة سنوافي مسئلة الجهر بالبسملة على انه يرجح بالتصوير الواحدة عملا من غير توقف وابتناء للمسئلة على محل النزاع مثل الرابع التاسع قولة ع الاصلوة الا بطهور ونحوه والتقريب من وجهين الاول ان المدلول اعني نفي المسمى والحقيقة وهو امر ممكن بانعدام احد الشرطا والجزء على ما في عوايد الاصلوة الا بفاتحة الكتاب وحيث كان ممكنا وفاحيز الشارع الواضع به واجب الفعل وتعين الارادة كما صح به المفتاح الثاني جعل الصلوة حقيقة في الاعم يستلزم التقيدين في مثل لا صلوة الا بطهور بالصحيحة اعلا صلوة صحيحة الا بطهور لان الفرض على الفعل بالوضع الاعم ان الصلوة بدون الطهور حقيقة ايضا فيلزم الكذب في نفي الحقيقة وهو مستحيل على الحبر الصادق فلا بد من تقيدين في كلامه على ذلك التقدير وما لا صل عدم التقدير فيحمل على نفي الحقيقة وهو المطلوب الثاني لصالة عدم كون المنفي عليها في الجملة هي العبادة المطلوبة بعد الخلاف في جزئية الثاني لان الحكم بها من دون الثاني فرع الثبوت والفرض عرائه عن الدليل المثبت فيتمسك بالاصل المستصحابا بالعدم الوضع السابق او عدم الحادث الحادي عشر ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية عقلا وعرفا لان التكليف

قد يتعين بالمجمل والامتثال يمكن بالاتيان بالمجملين فيتعين محتملا بالواضع كمن فاتته صلوات لا يعلمها وغير ذلك لاتحاد المقتضي والمانع اما في مثل استصحاب استشغال الذمة اليقيني حتى يحصل البراءة بالعلم او الظن وما يرد على هذا ومنع بالمنع من استشغال الذمة الا بالمقدار المتيقن الثابت بالاجماع من الاجزاء وغيرها وعلى هذا فلم يفد التكليف بالمجمل بل بالمجملين بنحو ما ذكر فتدفع ولا بان الاجماع لا يفيد الا الامر المجمل وهو وجوب اجزاء محتمل وجوبها منفردة على الاجزاء المختلف فيها ومعها بالصحيحة الاجتماعية المعتبرة في المركب بحيث يلزم من انتفاء الجزء انتفاء الكل وانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه كما يأتي بيانه مفصلا وثانيا ان ذلك انما يتوجه اذا كان المثبت للتكليف هو الاجماع فيؤخذ ان ما ثبت بالاجماع هذا المقدار بدائة الذمة في موضع الاختلاف واما اذا كان المثبت للتكليف خطابات شرعية يدعى الاجمال كالخطاب بالوضوء والصلوة ونحوها مما يفيد باجماع كل الامة ان المراد بها كيفية مستحدثة لم يثبت تقييدها بغير الاجماع والا لارتفع الخلاف وفي الثاني وذلك لان القائلون بالصحيحة والاعم جميعا على ان الخطابات لا تفيد غير ما ثبت بالاجماع المقيد لها فتعين ايضا ان مع ان ذلك المجمل معين في الواقع اجماعا وخرج من المخالفين بيقين ذلك فيضمنه امر اخر من خارج غير النص والاجماع و ذلك الامر الاخر المعين لان ذلك المجمل عند القائل بالاعم هو الاصل فيضمنه بيقين المكلف به والا فيدعه لا يخرج عن الاجمال بالاجماع واما عند القائل بالصحيحة فالمعين ليس الا الاجماع على حصول ذلك المجمل في الواقع المعين في الواقع ويرتفع يكون مجملا ايضا منه لعدم المعين من النص والاجماع فلم يكن هذا المكلف به الا كغيره مما هو مكلف به اجمالا بالاجماع ولا بد من الخروج عن عهدة التكليف بالعلم او الظن المعتبرة شرعا بانتفاء المخالف هنا عند وذر امثلة ذلك في الاصل

التابع مما يتوقف عليه الحكم وان لم يكن محكوما به كما ذكرنا لان الفرض فيه الاشارة للعاقل
المثال مشترك عموم قولهم كل ما لا يتوقف اليقين الا بيقين مثله المتداول للعام وهذا وان كان
من ادلة الاستصحاب الا انها ليست بمحضة فيه لكن يثبت بغير هذا العموم ايضا فالاستصحاب
سبب المطلوب كهذا العموم ايضا الرابع عشر انه تخالف الاطمئنة في قوله ثم اطيعوا الله الاية
والاطمئنة من الموضوعات التي يرجع فيها الى العرف وفي العرف لا يعد الاتي بالمجمل ممتثلا و
مطيعا الا بان يوتي بجميع المحتملات والخلاف بيان في المشكوك جزئية او شرطية الا ما يتوقف
فيه اصل الطهارة على وجه يصير شرعيا اذ غير لا يبان كون الشيء الواحد على جهل الاحتمال
وهو غير مجزم عند قطعا فلا يسمى متخشعا الطمانة ولا الاتي كذلك مطيعا جزما وهو واضح
الخامس عشر اما لحالة عدم الوضع للصحيحة المتنازع عليها مجملا لانه حادث مسبوق بالعدم
الاصلي والاصل العدم وكذا اصالة عدم كونها المركب المستجمع لشان لم تنقل بالوضع لانه
حادث كذلك واما الفاظ التي بالجملا بيان كالعاشر المختلف فيه مثلا فلا يرجع في الايان
بالموضوع له والمركب المستجمع لبيان المخصم وهو ظاهر ايضا متوجه والجواب عن ادلة
الاولين اما عن الاول فبان غاية ما يثبت منه ثبوت الاستعمال وهو اعم من الحقيقة
لاعذه فيها واما في المجاز ايضا والعام لا يدل على الخاص الا بنوعي ان من الوجوب عيني
وتخييري وينضم اليهما ان الطلب الوجوب على التخييري مجاز كما مر عن المفرح في
بحث المطلق والمقيد ثم وكذا بين الوجوب شرعي وشرطي وينضم اليهما ايضا ان في
الاخير مجازا ايضا وقد صرح به جمع منهم صاحب المدارك في اول الكتاب وكذا بين
عبادة صحيحة وعبادة فاسدة وينضم اليهما ايضا ان العبادة الفاسدة ليست عبادة
لاقتضاء الحظر ومطلوبة نظرا الى غيره ذلك الشيء لا مثلة مثل ان بين صيغة افعل الوجوب
وصيغة افعل الاستحباب في اوان صيغة افعل وجوب واستحباب وينضم اليهما ايضا ان
في الثاني مجازا هكذا بين صيغة افعل ينضم الى الوجوب والاستحباب والتهديد
وغير ذلك

وغير ذلك وبين امر وجوب واستحباب وتهديد وكذا بين الماء ينضم الى المطلق والمضاف
والماء اما مطلق او مضاف او ماء مطلق وماء مضاف ونحو ذلك وبيانهم ان الطلق في الصلاة
على ثلاث الاركان اما مشروط بايتانها جميعا وهو باطل فاسد ان نوى ان من ثلاث تركنا عمدا بين
فسوف صلوته او بايتانها وهو ايضا كذلك فان من ثلاث تكبيرة الاحرام وسهوا وشرع في القراءة
بنى صلوته فاسدة مع ان هذه عين الفاعل بالاتم ليس بصلوة حقيقة المحلل من الوكن مما ظهر
ان الطلق الصلوة على الفاسدة غير مشروط بوجود الوكن فاستعمالهم لها على
ذات الاركان الفاسدة على نهج واحد والفرق بين الاطلاقين في الشائع على الحقيقة عرفا
دون الاول مجاز فرق العدم تعرفه العرف بين الامرين في الاستعمال والاطلاق فعلم ان
ان الصلوة المتصفة بالطلق الفاسدة وبيانها غير مشروط بوجود الوكن حتى يلزم السؤال
من هذا الاطلاق ان كون الصلوة حقيقة في ذات الاركان مندوبة ومن الشائع فكالاول
لوضوح الانفصام حتى من القائل بالوضع للصحيحة ايضا مع منع اشتراط الانفصام في الاطلاق
بالحقيقة لما تلونا عليك من الامثلة السابقة في مثل الماء المطلق والمضاف والوجوب الشرعي
والشرطي والعبادة الصحيحة والفاسدة وصيغة افعل والامر واطلاق الصلوة الصحيحة
على الفاسدة من الوكن مطلقا مجازا مرجوحا وغير ذلك وعن الثالث انه لا يانى القول بالصحيحة
لان المراد منها ما يطابق الامر والواقع مطلقا ومعلوم ان ارادة الامر باي نوع كان منها
كما عرفت سابقا واما الصلوة بالاجماع والاشارة صحيحة اتفاقا في حال الاضطرار لا مطلقا
وكذا في حال المعاندة لو لم يتمكن من الاتيان بجميع الاركان ولو بالاشارة وخاف
فوت الصلوة كفى التكبير مستقبلا ان امكن والا حيث توجه وهذه ايضا صحيحة اتفاقا
وهذا ايضا دليل على عدم الوضع للاركان لعدم الاتيان بجميع الاركان مع ذلك على
ان المراد بالصحيحة امر كلي وهو ما يوافق الامر والارادة مطلقا هذا ما ظهر لي ان المباد من

الامكان ليس الا نفس الانحناء والتسجود مثلا دون الايماء والاشارة وكذا المباد
عرفا من القيام ما يقابل الهوي السوع للمضطر وكذا المباد من تكبيرة الاحرام هي اللفظ
دون الهوي في التعبير السوع للاخرس بل يمكن سحب سلب الركوع والتسجود والقيام
والتكبير وعن الركوع ان فاذا كان المرجع هو العرف فيما يبادر من لفظ الصلوة اعني
ذات الركوع والتسجود وعما جاها الحقيقي كما ان الطهارة مسلوبة عنها الحقيقة لعدم
صحة السلب وهو مع كونه خلاف المعترف في كلامه من الاتيان بالمباد ويلزم القول
بثبوت الوضع والوضع للكلي تعين نقول بمثله فنقول وعن الرابع بان المستحيل القاء
وتجاوز عنه الاسم كالماء المطلق اذا تنجس بالتغيير حتى زال عنه الاطلاق فالمباد
هو الوجدان مع علم الحقيقة والمجاز في كل المحال وقد عرفت فيما تقدم سلب الاسم
عن الفاسد وبعد ذلك لا يبقى للخصم مجال وعن الخامس بالمعارضة بالاصول الاتية
وبيان ذلك ان اصالة العدم كما ينفي الجزئية المختلف فيه كذا ينفي جزئية المتفق عليه
المتفق لورود عليه الاتفاق مجملا لان المتفق عليه ليس على سبيل الحصر والتعيين بل في الجملة
مثلا اذا اتفق على جزئية واختلف في العاشر فان الشهرة ح يكون متفقا عليها بينهم
في الجملة بمعنى انه يحتمل كون جزئيا مع العاشر او بدونه على الاختلاف ولا اتفاق على كونها
جزئيا بدون العاشر لان من يقول بالعشرة يقول ان الشهرة بدون العاشر يكون
لغوا فاسدا لا يترتب عليها شيء فلا يقول بكون الشهرة خاصة ومتفرقة عن
العاشر عبادة وجزء للصلوة اذ من العلوم ان المركب يلتئم من جميع الاجزاء وكلها
والمركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه فكل جزء لا يكون جزئيا مع الانضمام الى الاخر والشهرة
منفردا لا يكون جزئيا ولا يتحقق به المركب وهو واضح وح فنقول اذا حصل الشك
في جزئية العاشر حصل الشك في جزئية الشهرة اذ لا اتفاق ولا اجماع على المركب
ملتئم من الشهرة خاصة اذ لو وقع الاجماع كذلك لخرج عن محل النزاع لان الماهية ح

ثابتة

ثابتة بالاجماع ولا يستقيم الخلاف والنزاع ولا اجراء الاصل في مقابلة الاجماع اذ الاجماع قاطع
للنزاع فيكون قطعية جزئية الشهرة في الجملة بمعنى انه لا يدري انها بنفسها ومنفردة من
العاشر جزء او انها مع العاشر على الهيئة التركيبية والاجماعية جزء فبدون العاشر
يكون فاسدا وغير واجبة بل يكون لغوا محضا ولا يمكن ان يقال جزئية الشهرة متفق عليها
لان القائل بالعاشر يقول بجزئيتها مع العاشر على الاجتماع لا بدونه فانه يدونه يقول انها
لغو بحيث كما عرفت وحيث لم يثبت من النص احد الامرين بعينه وبخصوصه يتعين الثبوت
بالاجماع والاجماع بالخصوص في تعيين احد الامرين منتفي والاجماع ارتفع النزاع وخرج عن محل
الفرض ولا بد بان يكون باجماع الكل على الامثال والخروج عن العهدة وهو لا يحصل الا بالاتيان
بالعشرة لان بها تحصل الماهية وبترك الشهرة اجماعا لا غير وبما ذكرنا تحقق ان اصالة عدم
الجزئية كما تنفي جزئية العاشر كذا تنفي جزئية الشهرة بدون العاشر لان كلا منها حادثة ان
مسبوقان بالعدم الاصلي وثبوت احدهما على اليقين لم يتنج والحال لا يفيد ويقين
كل منهما بالاصل معارض بمثله فبقي الفرض في محل الشك وكون الاصل عدم
الوجوب اي عدم وجوب الشهرة والعاشر واصالة براءة الذمة ايضا لا يفيد لانه
معارض باصالة عدم وجوب الشهرة والبراءة عنها منفردة لانك قد عرفت ان الشهرة
بدون العاشر عند القائل بالعشرة مثل الغو بحيث ولا يصح فصل الشيء عنه ولا الغريبة
لجاز فصلا ان يكون واجبة فلا يكون واجبة بنظر هم انه يقول بوجوبها مع العاشر لا مطلقا
وح فاصل اليقين عدم وجوب الشهرة خاصة ولا اتفاق على وجوبها بدون العاشر ليتبين
ان وجوب الشهرة متفق عليه لانه يلزم منح ثبوت الماهية بالاتفاق فيخرج عن
محل الفرض من ثبوت كما عرفت سابقا ولا ينفي ايضا على وجوب الشهرة بدون العاشر
لانه يلزم منه اثبات الجزئية بالنص وحيث انتفى الامران بقي المطلوب على الشك
فان قلت ان وجوب كل واحد من الشهرة بانفراده ثبت من النص او الاجماع

بالخصوص وهو كاف لاثبات المطلوب فلنا ان النص الوارد في وجوب جزء مثلا لا يفيد
ان مهية الصلوة عبادة عند خاصة بل من البديهيات والاجماعيات ان الصلوة ليست
عبارة عن الجزء المنصوص خاصة فلم يكن النص مفيدا الا وجوبه وجزئيته مع اجزاء اخر مجملا
لابد من وضوحها من الخارج وهكذا نقول في كل واحد واحد من المنصوص المبينة لكل جزء بالاطراد
بدون حصر الماهية وكان القول في الاجماع الدال على جزئية شئ بالخصوص لما عرفت من انه
يفيد الاجمال فان قلت ان كان بعض ما يفيد الاجمال كالاجماع الا انه يتبين بالاجماع
مثلا يجوز اثبات التسعة بتسعة اخبار مثلا ولا يكون القائل بالعشرة فوق جزئيتها
او وجوبها بعد النقض قلت قد عرفت ان كل واحد من احاد الاخبار انما يفيد الاجمال
وباجماع التسعة لا يتعين المهية بالنقل لانه ليس في تلك الاخبار والنصوص انها
تسعة خاصة بدون العاشر ليتم المطلوب بل خارج عن محل الفرض ثم بانضمام اصالة
البراءة من الوجوب وعدم الجزئية يتعين الحصر ويتم المطلوب وقد عرفت ان كلا
من الاصلين معارض بمثله والوجوب في الحديث مجمل اجماعا ويقول به الخصم في الجملة
ولا يقوم به حجة وانما المثبت بالاصلين النفسيين وهو خارج عن النص فيتحقق
التعارض بين الاصلين بلا معارضة النص لاصل عدم الوجوب وعدم الجزئية
وهو واضح فتدبر فان قلت انا نرى تمسكهم بالاصل في الموضوعات التوقيفية
من اصالة عدم تعدد المعنى وعدم تغيره فلنا ان ذلك بعد معلومية اصل
المعنى وثبوته بدليل الحقيقة المحصورة التي ليس ليس منها الاصل وذلك
ليس تمسكا بالاصل في بيان مهية المعنى وما هو داخل فيها بل في امر خارج عنها
على انهم كثيرا ما لا يجدون معرفتهم للحقيقة او المجاز فيتوقفون ولا يتمسكون
بالاصل مع وضوح جريانه لوضح الا ترى ان القائل بالاذن في الامر لا يحتج على المخالف
بان الاذن جمع عليه والى بداهة الوجوب باو الاستحباب والطلب مشكوك فيه

فالاصل

فالاصل عدم جزئية ذلك وعدم الوضع له وكذا القايل بالطلب لا يحتج على الخصم القايل بالوجوب
بمثل ذلك وطريقة الفقهاء والاصوليين في ذلك في غاية الوضوح وبالجملة يعلم امكان
معرفة اللغة بالدليل من اجلى البديهيات اذ يعرف كل احد ان لا يمكنه معرفة لغة اهل
الفرنج او الهند او الخزر او الصقالبة او اللغة اليونانية او السريانية او العبرانية او غيرها
بدليل من الادلة ولا يجوز الاحالة ويعرف انها موضوعة على السماع والتوقيف بالقرائن
ليس الا وكذا الحال في مجاز ان تلك اللغات على حسبها اشتراكا وكذا الحال في معرفة
حقايق اصطلاحهم عن مجازاته من غير حجة خاصة اللهم الا شرائها اليها وضبطوها في كتبهم مع
انهم تأملوا في المعرفة ببعض ما ذكروه فكيف الحال في الادلة مع اتفاقهم على عدم المعرفة
بها على انه ربما يطلع على شئ من هذه المعاني بعنوان اللابشرط بسبب الاشياع او القرائن
فلا يمكننا ان نقول لعل هذا الذي اطلعنا عليه لاحتمال عدم الزيادة فعلمنا هذا الفقهاء
وعرفنا هاهنا مثلا اطلاعنا بالاشياع ان الايارج باللغة اليونانية دواء ولم نعرف انه مطلق
الدواء او دواء مخصوص فلا يمكننا ان نقول هو مطلق الدواء للاصل واطلاعنا انه
دواء الصبر ولم نعرف انه هل فيه جزء اخر ام لا فنقول هو مطلق الصبر بداوي برءه
غير اعتبار شئ في كيفية المداواة به اصلا لاصالة العدم او علمنا ان فيه جزء اخر
وهو الاهليلج ولم نعرف ان فيه جزء اخر ام لا ولم نعرف ايضا انه يعتبر في هذين
الجزئين كيفية او كيفية في التركيب والترتيب او كونهما مسحوقين او مسقوعين
او مطبوخين ام لا او احدهما دون الاخر بالنسبة الى الكل والى البعض الى غير ذلك
فنقول الاصل عدم اعتبار جميع ذلك فالايارج هو الجزآن لا غير وكيف كانا ولو فنا
ذلك وداوينا المريض بذلك كيف كانا لاحظنا بالجزئين في حكمنا بانه لايارج
وكنا مؤاخذين بالبقين بل لعلمنا لا يكون ذلك فيما ذكر فكيف لغة الغير مثلا
اذا سمعنا ماء الشعير يداوى به المحرور فلا يمكن ان نقول هو الماء والشعير

كيف كانا والمخرج منه كيف كان وكذا الحال في نقول لمخرج البا والواو وامثال ذلك من
الاصوات المركبة بل المفردة ايضا مثل ماء الجبن وغير ذلك فانا كما لا نعلم فيما ذكر
فكيف الحال في تلك الالفاظ العامة لا يكون ذلك فيها فاظنك بالاصطلاحات الخاصة
والمجازات المستعملة اذ كلما كان الشئ اخص كان توغلهم في الابهام اشد وعدم معرفتهم
اسد واما دعاوى الاصطلاحات الخاصة كذلك فاظنك بالعبادات التوقيفية المتوقفة
على خصوص الشرع ليس الا فلو كان الحال في اجزاء غير العبادة كذلك بقينا بطريق اولى فجزء
العبادة ربما يكون توقيفية كالركوع والسجود والقراءة وربما لم تكن توقيفية كالقيام
والقعود في الصلوة وكذا شرائطها كالطهارة من الحدث وغسل الخبث واصل العدم جار
في غير العبادات وان كان جزء العبادة او شرطها انا لم نحتمل كون المعنى بجزئه الا صل
جزءا ملحوظا في نفس العبادة ومعتبرا في تحقق ماهيتها بلاحظه وان او غيره من الادلة
فان قلت ان الامر على ما ذكرت ولكن فرق بين الشرعيات وغيرها وهو ان الشارع
تد نقض على اعتبار اصل العدم والبراءة في الشرعيات بخلاف غيرها العدم النص فيه
قلنا ان الاصلين من الدلايل العقلية وقد عد في الاصول من المباحث العقلية
وقد نرى حكم العقلاء بالاستصحاب والبراءة الاصلية في غير الشرعيات ايضا اذا
لم يكن من التوقيفيات كما عرفت فعلم ان الفارق هو التوقيفية والتركيب ليس الا
وهو واضح ويدل ايضا على عدم جريان اصل العدم في اللغات لغات العبادات
وغيرها ان الاصل عدم كل شئ فكيف يستدل به على ثبوت كون شئ معنى اللفظ
مع ان ذلك الشئ يكون الاصل عدم كونه ايضا معناه اذ لم يكن قبل الوضع معنا
قطعا وبعد الوضع لم يكن فرق بينه وبين ما نفيته بالاصل بل اذا كان المنفي جزءا
واصلا او المثبت اجزاء متعددة يكون الاصل عدم كل جزء من الاجزاء المفقودة
بدون الجزء المنفي فكيف يغلب الاصل الواحد اصولا متعددة لان كل جزء يكون

الاصل

لاصل عدم الاتيان بالمنفي بالاصل لانه نحن يعلم بتحقق المركب وتحقق
جزئية الاجزاء مطلقا واثبات التسعة مثلا بالاجماع او غيره ونفي العاشر بالاصل
مدفوع مضافا الى ما مر منا من الاجمال بان من المعروف والمعقول عندنا بالعقل
ان الشئ ما لم يتحقق لم يوجد بالبديهة وسلم عند الكل فما لم يوجد يكون باقيا
على العدم الاصلي ولم يثبت خلاف العدم فيه والمعنى ما لم يتعين لم يكن موضوعا
له ولا مستعملا فيه بالبديهة بل يكون باقيا على الحالة السابقة على الوضع والاستعمال
فان اردت ان المعنى بتسعة اجزاء اعم من ان يكون الجزء العاشر جزءا من ذلك
المعنى بحيث لو لم يكن لم يكن المعنى تاما وان لا يكون جزءا اصلا بل يكون خارجا عن المعنى
وتمام المعنى بتلك التسعة فتلك واضح ومنا فانفي بحقق ان نفي جزئية العاشر يوجب
عدم تمامية المعنى بدونه فرق بين التمامية بدونه بوجب عدم جزئيته فنقول ان
المعنى بتسعة اجزاء وان كان العاشر جزءا اولا يكون المعنى بتسعة اجزاء بل بعشرة اجزاء
وهو اللازم مما ذكرنا وان اردت ان المعنى بتسعة اجزاء بحيث لا يكون للعاشر مدخلية
فيه اصلا ولم يكن تمام المعنى به بل بتلك التسعة وان كنا قبل ملاحظة الاصل نجوز
الاول ايضا الا انه ظهر لنا من الاصل انه اثنان فيه انه كما كان قبل الوضع
لم يكن العاشر معتبرا في معناه من لم يكن وضع اصلا لكن بعد الوضع ثبت في التسعة
وبقي العاشر لا جزئيا مما ذكرنا لان العام لا يدل على الخاص على العدم الاصلي لكن
التسعة بالمعنى الذي ذكرت لم يكن قبل الوضع معناه فطما فكذا بعد الوضع بعين
ما ذكر وبثبوت الفصل المشترك بينها وبين العاشر لا بعين ما ذكر لان العام
لا يدل على الخاص ويتحقق الفصل المشترك لا بتحقق خصوص في احاد التسعة
التي ذكرت فوجد من الفصل المشترك الثابت فيها التسعة التي يكون معها العاشر
والاصل كما يقتضي خصوص فرد فكذا يقتضي عدم الاجزاء الذي هو قيد في ان

كل فيم يتضمن فضلا او قيدا يتفرد به ويتميز بسببه عن قيمه فالاصل عدم
ذلك الفضل والقيد المميز للشعة عن الشعة في ضمن العشرة او عن العشرة وان
كان مثل التاء في التصور والتاريخ الذي هو كل قيم المقصود مع الحكم على
ان الحادث الثابت من الاجماع مثلا هو الوضع او تعيين النوع او الارادة في
الاستعمال وكل واحد منها شخص واحد من الحادث لا تعدد فيه سواء لا يصير
نقلين بالبسيط والمركب قليل الاجزاء او كثيرها والتركيب وزيادة الجزء في
المنقول لا يصيره شيئا آخر بعد الوضع والارادة كلفظ شعة ولفظ عشرة وليس
الوضع في لفظ العشرة متعددا وضعا للشعة ووضعا للواصل اذ لو كان كذلك
لم ان يكون وضع لفظ العشرة عشرة واضاع بل عشرون لان نصف الواحد جزء
فيكون اربعين وضعا وهكذا فيكون الالف الف وضع بل لانها بانية للوضع
لعدم انتهاء الجزء واستحالة الجزء الذي لا يتجزى وهي بديهة البطلان فيظهر ان
زيادة الموضع جزء الموضع لم يصير سببا للزيادة في الوضع فلا يكون الاصل عدم
كون الوضع للمركب بالقياس الى الوضع للبسيط وهكذا بل لو صارت مثل الزيادة
الوضع كما وكيفا مع كون الوضع حادثا واحدا لا نسلم لان يكون الاصل عدمه
بالقياس الى غيره اذ لا يدل كون ذلك مثلا اذا سمعنا صوت رجل في خارج
علمنا وجود رجل ما ان يكون اصغر منا يكون من الرجال واقصر لانه اقل
ما يكون من الرجال والاصل عدم زيادة الجثة والطول او غيرهما وهو ظاهر
ونظير هذا ايضا نظير جري الاصل في الماء الموجود متغيرا فوق ان الاصل
عدم البلوغ كما فتقول في دفعه بان الاصل عدم الغلة لانه ايضا حادث
وليس بقديم وقد حققنا الوالد الماجد طاب ثراه في رسالة الاستصحاب
والفوائد نفع فيها بوجه جليل تكلمنا على سبيل التذييل يكون الاصل كما قال

لانه

لانه موجودات متغايرة بوجودات متعددة ثم اعلم ان توقيفية العبادة انما هي اذا
ثبت المطلوبية بالفاظ لا تعرف معناها الا من قبل الشرع لانها اما اصطلاح منه
خاصة وكل لفظ في اصطلاح انما يجيء في مرتبة معناه وما فيه ذلك المعنى الى صاحب
ذلك الاصطلاح واما مجاز وقد عرفت ان معناه لا يعرف الا من قرينة معينة لبعضها
المستعمل دون على ما تليه في وقد عرفت سيما وان يكون المجاز من المجازات القريبة
التي لم يختلف اصلا في عصر او مصر ولا عند قوم وجامعة ولا عند احاد فيكفي الا
عند الشرع ومنه فلو قال الشرع من اول تكليفه بافعل مثلا اعمل راسك يحتمله
ثم اعمل يمينك ثم شمالك من راسها الى ما في حاذاها بقصد الاطاعة لكان هناك
توقيفا صلاة لعدم سبق جميع ذلك من اول الامر كما لعامل ما قد من ذلك الاذان والا
فامره كذا اذا كان المثبت للتكليف الاجماع كما عرفت وكذا اذا كان هناك عموم
او اطلاق يجب يصلح ان يكون قضيا بيانا وكذا اذا احتمل وقال ابتداء والمعنا
على ذلك الفعل فانه عبادة فان الاصل براءة الذمة عن الوجوب فهو مستحب
ومما ذكر ظهر ان ما صدر من البعض من التمسك بالاصل فيما هو داخل في العبادات
عند الخصم المانع والطال مذهبه مجرد توهم مع تصريحه بان العبادات توقيفية
موقوفة على اذن الشارع واشال هذا العبادة من العبادات بل مع بنائه على
عدم الثبوت من اول الفقه الى آخره انه من نفي الشارع حتى مع وجود المطلقات
منه مثل الامر فضلا على هذا فعل في الله اكبر واعجب منه عدم كون الاستصحاب
حجة عنده مع ان اصل العدم والاستصحاب حال العدم يجري فيه ما ذكره عند
منعه حجية الاستصحاب لكن الظن ان هذا البعض لا يتمسك به الا للتاييد حيث
يكون له مستند يعول به كما يتمسك بالخبر الضعيف والاعتياد وغيرهما من
الموجبات التي ليست بحجة عنده حجة كما هو طريقة سائر الفقهاء حتى الخصم

يذكر دون القياس في مقام التاييد كالاستصحاب الذي مع تصريحهم بحجيته من الاحتجاج
بها كما لا يخفى فتدبر والله يعلم قوله وان لم يثبت اه اقول لا يخفى ان الظاهر على
تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا يمكن انكار كون المراد في الحقيقة المدعية
في قول المتن الحان الصلوة المسخدثة ليست هذه اسماء لغير المعلوم وليست
هو بل معنى المستعمل ولو كان الحال في اللفظ عليه مجازا وانما يتجه الخلاف
والتقويض في اللفظ على تقدير ثبوت الاسم والوضع فيتم على تقدير الوضع للصحيحة
انه نفي الاعم مع انه تقدير ثبوت الوضع يثبوت الحقيقة الشرعية ولكن الاعم من الوضع
مع الظهور وبدونه لصرف الصلوة بالمعنى المستحدث على العارف عن ارادة الصحيح
لاختصاص الحقيقة والتسمية بالاركان وان تجردت عن غيرها وهو حاصل بدون
الظهور مع فلا بد من التقويض بنفي الصحة ونحوها والجملة فالقول بثبوت الحقيقة
الشرعية يجامع قول بثبوتها في الصحيحة والاعم ولا يابى ايضا الثاني كما يستفاد من المتن
مع واما دعوى ثبوت الحقيقة العرفية في مثل هذا الكلام ونحوه كلا علم الا ما تقع
من البعيد جدا والظاهر ان المرجع في الجميع الى ما كتاب اقرب المجازات الى الحقيقة
تدبر والله اعلم قوله كما هو الظاهر وقد مر اه اقول اورد عليه سلطان العلماء بان
مقتضى المقابلة للقول بانه وان لم يثبت حقيقة شرعية في الصحيح منها مع ان الظاهر
ان مراده وان لم يثبت له حقيقة شرعية مطلقا ان ذلك قد مر فكان اعتبار المقابلة
اولى وكان يثبت المطلوب لان نفي الحقيقة الشرعية في الصحيح اعم من ان لا
يكون له حقيقة شرعية اصلا او يكون ولكن اعم من الصحيح والفاسد ثم انتهى
ويمكن الجواب بان المتكلم بنى ظاهر امره على انه على تقدير ثبوت الحقيقة
الشرعية يكون حقيقة في الصحيح خاصة وقد مر انا لا نسلم الحقيقة ويدل عليه ظاهر
قوله ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح وقوله ونفي المستلزم ممكن بانه

فتدبر

وان الشرط والجزء والمقابلة بالنفي المطلق في قوله وان لم يثبت له حقيقة شرعية
اه اقول بان ظاهره احيانا الملازم بين الحقيقة الشرعية وكونها حقيقة في
الصحيح وح فقوله وان لم يثبت اه يفيد ان مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية له
في الصحيح ينتفي الرجوع الى العرفية بنحو ما ذكره والحاصل ان مراده ان مع عدم
ثبوت الحقيقة الشرعية في الصحيح لا محل من الرجوع الى الحقيقة العرفية على ان
عدم ثبوت الحقيقة اصلا كما هو ظاهر العبارة يقتضي عدم ثبوت الحقيقة
في الصحيح ايضا فيرجع الى الحقيقة العرفية لا محالة تنبه وتدبر قوله بان العرف
في مثله اه اقول المراد بالعرف هنا العرف الشرعي على ما يظهر من شرح المختصر
قوله ح ونفي اكمال اخرى اه اقول ومن هنا اجاب المحقق بانا نختار ان المنزهة
باعتبارا اختلافهم في المسئلة لا يبن ان المنفي بانتفاء العرف الشرعي واللغوي لانه
على التقدير الثاني لا محل لحمله على نفي الحقيقة باعتبار فقد الشرط او الجزء كما مر
وعلى التقدير الثاني لا محل لحمله على الحقيقة الشرعية لانه المجزء في مفاهيم كلام الشارع وح فما
معنى هذا العرف المختلف فيه لانا نقول المراد عرف الاستعمال المجازي بالعرف
العام والمراد ان في العرف يستعمل تارة في نفي الصحة وفي نفي الكمال اخرى
وعلى هذا لا ينافي انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية ولا خفاء في ان حمل هذا
العرف ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي مثل هذا الكلام جيد لكن
لا يلائم ارادة المستدل من العرف عرف المتشرعة وكذا جواب المحقق عنه
بما ذكر الا ان يقال ان لكون الامثلة المذكورة شرعية ذكر عرف المتشرعة
ولم يرد من عرف المتشرعة العرف الخاص بل ارادهم من حيث انهم من اهل
العرف العام فيكون لا محذور ان المراد من العرف الخاص وهو عرف
خصوص المتشرعة بناء على اختلافهم في ان العبادات هل هي اسامي للصحيحة

ام للاعم لانا نقول ذلك لا يلزم فهم نفي الكل اذ قوى كما وقع في الاستدلال
لان ذلك ليس من موضع الخلاف اصلا ثم قوله على التساوي فهو اقوى منع
اذ لا نسلم كونه متحدا بينهما لا يصح منع وقوع الاجمال بمعنى المساوي
اذ لا تحدد مع وجدان احدهما يمكن الجواب عنه بان عدم الوجدان والتردد
للمساوي يجب عرف الاستعمال المجازي لا يستلزم عدم الوجدان العقلي وهو
هنا كذلك اذ الاعتبار بالصحيح يحكم بان نفي القصة اقرب الى نفي المجاز من
نفي الكل فهذه الاولوية توجب الوجدان ويدل نظر المحقق الحمصي الان
في اثناء الاحكام الشرعية على وجود هذا الوجدان نظرا مبنيا على ان المجاز شائع
على المفاهيم اللغوية والعرفية في الخاصين والمجازات وبعد فرض الاجمال فيما
والتردد بين الامرين يحكم بالاجمال شرعا لانه فرع عليه فلا يحصل الظن للمجتهد
بالمراد فيتوقف ومن هذا اجاب المحقق فيما سبق من الاستدلال المورد
على مثله وهو ان هذا انما ان اللغة بالترجيح بانه ليس منه وانما هو ترجيح
احد المجازات بكون المتعارف اللهم الا ان يجعل المقام من ذلك فتدبره
وتدبر تاملها والله اعلم قوله في تحريم المضاف اه اقول وكذا في التحليل
المضاف اليها نحو واحل لكم بهيمة الانعام وانما اطلنا لان واجبا في اليوم
اصل لكم الطيبات الحاضر ذلك وكذا في الوجوب والندب المضافين
اليها فظ كلام المحقق انحصار الخلاف في هذه المسئلة في قولين الاجمال
والحمل على اقل المقصود من ذلك ولكن نضع كلام القوم في المسائل
الفرعية يبطل وجود القول بالحمل على كل ما هو صالح لمرتبة من الجمع ومن هنا
استدل للشهيد وجوب الاستغراق بان بالمبينة بالبقاء اقرب المجازات
الى الحقيقة من اضافة التحريم الى العين في قوله سبحانه حرمت عليكم الميتة

قوله

وقد بان المتبادر من مثله الاطلاق كان المتبادر من تحريم الاعيان الفعل
وربما يعزى الى المحققين من الاصوليين اضمار الجميع والى المتاخرين
منهم اضمار المتبادر وقال سلطان العلماء ره عند حوله انما هو تحريم الفعل
المقصود ما قلناه هذا اذا كان المقصود منه فما لعرف بعض الافعال واما
اذا كان المقصود افعالا كثيرة فيحتمل الاجمال والظاهر تقدير الجميع الا مع
امتناع الخلو فالاجمال اقوى انتهى وهو مخدوش بكون اقوى مقولا بالتشكيك
من جملة ذلك افعال ادنى الاوكد الاجمال وربما يعزى الى صاحب كشف
ان الجمع اصل المجازات لكون كل من الاعيان مجازا بالنسبة فيتردد
الامر بين مجازات متعددة وقد قدمنا فيما سلف ان من اسباب الاجمال
تعدد وجوه المجازات بعد تحقق انتفاء الحقيقة وقد قدمنا نظيره عن المحقق
الثاني اضمار الجميع وقد علمت وجهه فيما يتاتى في طريق الاستدلال المشهور
على تحريم جميع الانتفاعات بالميتة الثالث اضمار المتبادر والفرض وجه من
كلام المحقق الرابع اضمار البعض المقصود وذلك لتبادره عرفا واضمار
الجميع ان كان مقصودا بحيث يتساوى افراده في فهم القصد به عرفا
ولا يتبادر بعض مخصوص وذلك لانه اقرب المجازات الى الحقيقة ويكون
الجميع ح هو المتبادر وهذا هو الصحيح لنا على نفي الاجمال انه يتاتى في المحكمة
ويتاتى في العرف المحكم ايضا بل لو بني على الاجمال لكان مذموما معاقبا
على ترك الامتثال وعلى الاعتذار بالاجمال لذلك قولنا نزيل اسم الفرض
منه الا التجاءه دون البعض وصورة المرابة وان تعدد وجه المجاز ولعله
قال انتفى باسدها حتى ففي ذلك الامتثال معتذرا بالاجمال لدام قطعا
ولم يعذر والمقام مرجح فنقول ان تبادر البعض مرجح لارادته على

ارادة سايرا لمجازات واما مع التعدد والتساوي فالتبادر للجميع ايضا حاصل
مع ان المشاهد من سيرة العرب الحمل على اقرب المجازات عند تعذر الحقيقة
وايضا فان الحكمة المثبتة لافادة العهد لعرف العموم يقتضي العموم هنا ايضا
ولانه احمل على الجمع هذا وربما يستدل بان اضمار الجميع مبني على تقديم اللغة
على العرف واضمار المتبادر عرفا مبني على تقديم العرف على اللغة وحيث لا مرجح
فيتوقف ويرجع الى ما يقتضيه الاصل فان وافقه الحكم كان يكون تحليلا
في مثل احلت لكم بهيمة الانعام ونحوه فيجب اضمار الجميع وان خالفه كان يكون
تحريما فيقتضي على المشهور ولانه المتيقن والاصل البراءة ولا يدفع ذلك
ان التكلف برفع مجمل والحرج عن التكليف بالمجمل لا يحصل الا بالاحتراز عن
جميع ما يصلح للاضمار لان شغل الذمة باليقين يستدعي البراءة اليقينية ولا
تحصل الا بذلك لانا نقول ان المجمل المكلف به اما ان يكون متعددا اي امورا
مختلفة لا تركيب بينها او يكون مركبا اذا جزاء كالصلوة فان كان من قبيل الاول
جاز الاقتصار على المتيقن ودفع غيره بالاصل هذا جملة ما ورد للاستدلال
وقد فنه وكل منهما يمكن من السقوط اما الاول فلان تعارض العرف واللغة
لا يوجب التوقف ولم تظفر على قائل به والاصحاب بين قائل بترجيح اللغة
وقائل بترجيح العرف اللهم الا ان يكون المستدل خاصة متوقفا وثانيا
ان موضوع مسئلة تعارض العرف واللغة انما هو في الخاصين اللغوية
المنقولة عرفا الى حقيقة اخرى محل النزاع انما هو التعارض بين الحقيقة
اللغوية والحقيقة العرفية واما المقام فليس من مسئلة ذلك التعارض
في شئ لانه من مسئلة تعدد وجوه المجاز لو دوران الامر بين اضمار الجميع
وهو احد المجازات او اضمار المتبادر خاصة او غيره مما هو فارض وجوه

المجاز

المجاز ما يحقق لغة وعرفا ولا يختلفان فيه ليندرج في تلك المسئلة وثالثا
ان اخراج المكلف به المتعدد عن حكم المجمل كالمردد بين المتباينين والمتوسطين
كذلك والفائدة المجهولة من احدى الخمس واستباه الصفات بالملتين مع الاضطرار ونحو ذلك
كما ترى نعم الصحيح ان يقال ان المقام ليس من التكليف بالمجمل بعد العلم بحرمة المتبادر والشك
في حرمة غيره لان من شرط المجمل بالنسبة الى المتعدد ان لا يعلم التكليف بامر واحد معين
عند المكلف من بين المحتملات ليكون التكليف والمكلف به مبينا الاجمال وهو واضح
قوله وينضم اه اقول اي المبين بالكسر ينضم كالمجمل الى ما ذكر في التشبيه بالمجمل انما هو
في نفس الانضمام الى المذكورات اي كما ينضم المجمل الى المذكورات كذا ينضم المبين بالكسر
اليها واما الاشكال بانه لم يتعرض الى البيان بالمفرد كبيرة من الاصوليين فمعرض عنه لان
ذلك التقسيم مبني على الجواز وامكان الوقوع كان يقال ان المراد بالمفرد ما هو من
اللغة بالظهر الذي هو مفرد يكون بيانا للمفرج فتدبر قوله فانه بيان للقول سبحانه
اه اقول الوجه الاظهر انه نسخ للاطلاق اولا حيث قبل ان الامر بذبح البقرة وقع اولا
على الاطلاق وانما يقع مقيدا وفيه ما قدمناه من ان الله سبحانه وتعالى علم انه
سيامر بذبح الموصوف بتلك الصفات وهذا هو المعقول على النبي والرضا به ويحقق المغايرة
وهو انه ظاهر قيل الاية حيث قالوا الان جئت بالحق وما كادوا يفعلون لان الفاء
لا تدخل على الماضي قبل حضور وقت الفعل والاجمل الاظهر انه اذا كان المامور به اولا
على الاطلاق يلزم من ذكر البيان ثم البيان بعده نسخه قبل حضور وقت العمل بخلاف
ما لو حمل على الاجمال فانه لا يلزم النسخ كذلك لكشف البيان من عدم ارادة الاطلاق
اولا وهو اضمار قبل الفعل فيما قبل النسخ وبعد حضور وقت العمل اذ بعد اطلاق الامر
لم يعلم به كما يفيده قبله وما ضايقوا واعتذروا بالاجمال الغير الواقع ضيق الله عليهم
فسحة قبل العمل وبعد حضور وقته ولا عمل وردية فالحمل الوجه الاخير هو الاظهر

فتدبر والله اعلم قوله ثم فان الظاهر محمل آه اقول الداعي الاحتمال المساوي لارادة خلاف الظاهر كما هو مذهب السيد في العموم حيث قال باشتراك صيغ العموم لغة بين العموم والخصوص ولكنه نقل في عرف الشرع الى العموم جسما مر ثم ان الجمع بين الظهور والاحتمال في قوله فان الظاهر محتمل جمع بين المتنافيين لان الاحتمال ان كان مساويا فهو ينافي ظهوره وان كان راجحا لم يبق ظهور فيه فالاجمال وكذا وصف الظاهر بالاحتمال في التركيب انما يتم ان اريد ان الظاهر بالمعنى الاعم يحتمل وان الظاهر في الشرع محتمل بحسب اللغة او ان الظاهر في بادي النظر عن كثرة الاستعمال في الخصوص او من دون اطلاع عليها ومع الاطلاع ولكن من دون ملاحظة تلك الكثرة كما مر وبين هذا قوله لانه في حكم المجمل والحال انه عند السيد مجمل حقيقة لتعدد الحقيقة بالنظر الى العموم والخصوص فلا وجه لجعله مع ذلك في حكم المجمل ولعله مبني على ان المجمل هو ما لا يكون له ظاهر اصلا وقد خالف العام المجمل من حيث الظاهر ان العموم من حيث اللفظ ظاهر ولكن لا يعتد به لمصادمة الاستعمال في الخصوص دون قوله ناسخ الناسخ آه اقول فيه ان المصحح به انما هو الاخبار عن النسخ لقوله بانه سينسخ من غير بيان وقته وهذا غير ذكر الناسخ وانما الشرط تاخيره هو نفس النسخ والناسخ لا الاخبار فتدبر قوله كما انه من الناسخ آه اقول لا يخفى ان عدم المانع لا يقتضي الجواز بل لا بد من صفات الايمن من وجود المقتضي وعلمه لا اسم له ذلك فاسناد الى المقتضي اخيرا بقوله ولا يمنع آه ثم انا نقول ان كان الخطاب المتاخي للبيان واردا في كلام الشارع فالامر وجود الدليل الجواز وليس للنزاع حينئذ وجه وان لم يرد بل يكون مجرد فرض فلا ثمرة للنزاع يعتد بها فتدبر وتامل قوله بان يخبره آه اقول لا يخفى انه قياس في اللغة او في حكمه اذ الجواز وعدمه في المقام انما هو بالنظر الى استفتاح العقل وهو امر اعتباري

وعدم القبح في المجمل وجدانا لان غاية عدم البيان وهو ملحوظ عند الوضع وواضعه بل لعله هو الثمرة لوضعه مع ان الخطاب بالمجمل من غير بيان اصلا جار في العرف لعادة وعند العقلاء وجه لاستقباحه واجوازه بحرف الخطاب بالنجيز بل الكتاب والسنة مشحونة منه اذا عرفت خطابا بانه المجمل انما يعلم بالادلة الخارجية وليست مقرونة بالبيان لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا الخطاب بالنجيز فان فيجد ايضا وجدانا في وسلم ولعل الفارق هو التكلم بغير اللسان لان الخطاب بالنجيز وان اقترن بالبيان الاجمالي يستقبح عقلا ايضا بخلاف العرف مثلا والتفاوت فان فعل الفاعل المختار لا بد وان يكون لغرض اذ لا فائدة منها نفع يعود اليه فائدة الخطاب اعلام الله ما في الضمير فان نفس الغرض بالعرض الذي هو لسانهم العود عنه الى الذي نجز عوا ستجهايا به الاستهزاء والسخرية ولا بين ان الغرض هو الاجمال فيحصل بكلا اللسانين لانا نقول ان الكلمة موضوعة للفرد المردد بين المتعين وغيره فالابد لها من فائدة وهي مستفيدة بل ذكر نا انه استهزاء وسخرية تدبر والله اعلم قوله ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة يحسن لاجلها كعزم المكلف الى اخره اقول لا يذهب عليك ان عزم المكلف لا يوجب تاخير البيان بحصول الفهم مع البيان اجمالا او تفصيلا لان العزم والتوطين انما هو لوقوع الخطاب قبل وقت الحاجة سواء كان بالاجمال او التفصيل فلا بد وان يكون تاخير البيان ولو اجمالا فائدة اخرى ومصلحة اخرى الا ان يوجه انه اذا افاد الخطاب قبل وقت الحاجة مطلق العزم والتوطين فيفيد الخطاب بالمجمل ايضا فلا يكون عاريا عنها وهو يكفي في وقوع الخطاب بفائدة فيتعلق به المصلحة وان كان مجمله المصلحة لتاخير البيان ولو اجمالا كما مر في حصل لذلك الفائدة مع البيان ايضا كما ذكر مع ان العزم والتوطين والتسهيل بها كان مع الابهام مطلقا فتدبر باخير مطلق البيان اشد واولى قوله فيجيء ويصح آه اقول المستفاد من بعض الاخبار ان نية الطاعة والعزم عليها يوجب الثواب وان لم تات من المكلف

المقرر انما تترتب الثواب والعقاب على العزم على الطاعة والمعصية اذا بين ولا مستند عليه ظاهرا وانما ظاهر الادلة ترتب العقاب على فعل المعصية كالسرقة والزنا والشرب والكذب ونحوها خاصة لا على العزم عليها ولعل قول المقرر بذلك بناء على ما مر من ان الارادة من مقدمات الفعل فان الارادة مع القدرة علة تامة للصدور فيها يجب بدونها يمتنع بحيث يعزم على الطاعة يثاب عليها وعلى المعصية فيعاقب عليها بناء على ما يقتضي حكم ذي المقدمة بالمقدمة ايضا والقائل ان يقول ذلك يتوقف على وجوب المقدمة مطلقا كما بينه المقرر عليه صحت وجوب المقدمة وعلى امتناع حكمها مطلقا سواء قبل التكليف وزمان الحاجة كما في مورد بعض المقام ام بعدهما فان في وجوب العزم على فعل الطاعة قبل التكليف بها كالعزم على صلوة الظهر مثلا قبل وقتها تامل الا ان يقال انه من لوازم الايمان قوله ومن سمع لفظ العموم آه اقول قد يتعلق الغرض بالافادة تفصيلا وقد يتعلق بها اجمالا كما في المجمل ومن الجائز مع تاخير البيان مطلقا للخطاب ارادة الثاني قوله كعدمه آه اقول ليس كذلك بحصول الفهم الاجمالي وانما ترتب التوطين النفس كما ذكر في المجمل فليس بيتا وي الوجود والعدم اذ غاية هذا التوطين صيرورته كالمجمل لا ما ذكر قوله نعم الخطاب الوقف آه اقول لا يخفى بعد الفرق بين هذا الوقف في القام والوقف في اصل العموم فان الوقف في العموم انما هو بعد زمان الحاجة بخلاف هنا لان هذا الوقف انما نشا من احتمال التخصيص عند العمل والمجمل انما فرق بين القولين من حيث الاقل ان الموقف في اصل الوضع للعموم لا يفرق بين زمان الخطاب

وزمان العمل ويعم المنع فيهما بخلاف هذا القول لحكم بالوضع والعموم عند العمل اذ الممحض الثاني ان الوقف هنا لاحتمال التخصيص عند العمل لا لعدم العلم بالوضع وايقان المكلف لموقف لا يوجب اعتقاد العموم شرطا لان يعيش ولا يجوز وبخلاف المقام وايقان الوقف هنا غير حاصل بعد العلم بالوضع فان غايته ان يعتقد العموم شرطا لان يعيش والمطابقة بالفرق بين القول بالوضع للعموم او الخصوص لا يجدي بعد استقرار المذهب والمرجع على احد الامرين فان اختيار الوضع للعموم يوجب اعتقاده كذلك فلا يلزم منه الوضع الموقف يوجب حمل قوله فتصار اليه آه كم يوجد فرض اعتقاد العموم للوضع فلا يلزم منه الوضع قوله على انه يح اقول ليس فيه يح فضلا ان يكون اقبح لانه لو سلمنا انه يتوقف فلا مرجح له ومانع خارجي وهو يتعين التخصيص ولا يجب في تعيين الامور والاحكام بالعوارض قوله فتامل النقض آه اقول البعض غير وارد على السيد لانه انما منع من ارادة المجاز من غير نصب قرينة وغايته ما بين في المنسوخ ظهوره في الدوام وارادة غيره وهذا لا يلزم منه المجاز عدم الوضع للدوام وحصول الحقيقة بغيره نعم هذا النقض وارد على دليله الاخير من عدم جواز ارادة خلاف الظاهر ومنع الالفاظ للافادة والاستفادة آه فتامل ولكن المقرر اورد هذا النقض على الدليل الاول وهو كما ترى غير وارد ولا منقوض بما ذكرنا قوله الخطاب المخ آه اقول لا يخفى بعد هذا الرد فان وضع الالفاظ انما هو لاداء ما في الضمير ليحصل العمل بالمقصود فالمراد بخطاب المنسوخ العمل به الى ان يظهر الناسخ فزمان الانشاء وهو حاصل بالخطاب فيؤدي مقصوده قوله كما مر آه اقول لقائل ان يقول لا يجب بيان كل مراد وانما يجب

بيان البعض لئلا يلزم خروج الكلام عن الافادة وهو غير حاصل في خطاب المجمل وفيه ان بعض المراد ولا افادة في المجمل حاصلة في المجمل وهو ارادة البعض وان لم وان لم يتعين مع فهم الامر به او المنهي عنه الموجب لفائدة التوقف كما مر وعجب قوله ره والعجب من السيد آه اقول لا عجب في ذلك العرف بين المجمل والعام بين واضح من وجهين الاول ما ذكره السيد ره سابقا من ارادة الخفية في الاول دون الثاني اذ في المجمل للاجمال لا يفهم معنى اصلا ولا يعتقد خصوصا بل يتوقف من اعتقاد شئ من معانيه فلا يلزم منه الاغراء بالجهل بخلاف العام فانه بعد الوضع للعموم وعدم ذكر المخصص يعتقد العموم ولا يتوقف عن اعتقاده فيه فلا تلزم ارادة الخاص من غير بيان الاغراء بالجهل لارادة خلاف الظاهر من دون اقامة قرينة عليه فالاولى في الجواب منع قبح مثل هذا عقلا ونقلا وان استلزم الحمل على العموم لان في مثله لا يراد الحمل كما هو الفرض والقبح انما يلزم فيما يراد منه العمل لا مطلقا بقي قوله ره اسماع العام المخصوص آه لا يخفى ان السيد رحمه الله ههنا لم يوجب اسماع العام من دون اسماع مخصصه ولو كان موجودا في الاصول بل ظاهر كلامه يعطي عدم جواز تاخير بيان العام عن وقت الخطاب به سواء كان موجودا في الاصول ام لا والذي قلنا بجوازه اسماع العام من دون اسماع مخصصه مع تكليفه المخاطب بالرجوع الى الاصول في معرفة المخصص فيكون كالمجمل المعلم بالبيان والتخصيص قوله ره فان قلت يتوقف آه للسيد ان يقول على تقدير تجويز ذلك انما اذا كان مطلقا على وجود المخصص في الاصول يلزم منه عدم العمل على العموم وعدم فهمه فلا يلزم منه الاغراء بالجهل ويكون في حكم المجمل وان لم يطلع على وجود ذلك فلا يجوز اصلا لا يلزم منه الاغراء كما ذكر تقريب قوله ره قلنا ما الفرق آه اقول

الفرق

الفرق واضح وذلك لان مع علم المخاطب بوقوع البيان في الاصول والتكليف بالرجوع اليها لعرفه المخصص يعلم عدم ارادة العموم فيصير كالمجمل فلم يكن يعتقد العموم ليلزم منه المحذور الذي هرب منه السيد ره ووضع تاخير البيان لاجله وهو الاغراء بالجهل لانا نمنع التكليف السامع بالرجوع وعلمه بوجود المخصص اجمالا في الاصول لا يفهم العموم ليلزم ذلك نعم يلزم ذلك مع عدم علمه بوجود المخصص وان كان موجودا وانما يرجع بطرو المنع اليه العموم منع السيد المتناول واقتضاء دليل المنع له هنا ومن هنا يعلم عدم الفرق بين فرض عدم العلم بالوجود في الاصول مع وجوده فيها وبين تاخير البيان الى الحاجة والعمل فتدبر قوله ره ونحن لما ثبت عندنا آه اقول طرق الاجماع في كشفه عن قول الامام ثلثة الاول المشهور وهو انا اذا تفحصنا جميع ما وصل الينا من كلمات علمائنا رضي الله عنهم وكان خلاف يجب على الامام ع ان يظهر ويبين الحق بنفسه او بسببه فمع ان كان الناقل ما نقل به الا جمع من المحققين من ان العلم يحقل المحسوس ع او امر به يحصل من العلم الاجمالي ان جميع فقهاء الشيعة والائمة ليس قولهم او رايهم الا هذا وهذا كالاول مع قرن يا في الثالث ما هو المشهور واتفق كل المحققين في هذه الاعصار على ذلك وهو ان المتبع فيه اتفاق جميع محصلي الفطن بان ذلك من دينهم وامامهم من غير ان يدخل تخصيص في اشخاصهم فاذا تحقق ان يكون قولهم موافق قول امامهم والفارق بين هذا الاقوال ان صاحب الاول يشترط عدم خروج احد ولو معلوم النسب على الاخرين لا يقدح ولا يشترط وجود مجهول النسب كما اشترطه المحقق ومن وافقه فهذا ان فوقان واما صاحب القول الثاني فيفارق الاخرين من وجوه الاول اشتراط العلم باتفاق الجميع على وجه لا يحتمل وجود المخالف اذ لا يمكن عند تحقق الاجماع من مجرد عدم ظهور المخالف واما اصحاب القول الثالث فلم يشترطوا شيئا بل يجوزون الاجماع مع تجويز وجود المخالف او تحققه مطلقا واما القول الاول

فلم يظهر منه هذا الشرط وهو عدم تجويز وجود المخالف وان اعتبر العلم باتفاق من وجد منهم من الفقهاء والمحصل وجود شخص اخر يخالفهم من غير ان يظهر عليه ذلك الثاني وجود مجهول النسب في جملة المجمعين لانا نعرف اجمع تخصيصهم علم انهم غير الامام فلا اجماع وان عرفنا الامام تخصصه فكذلك لان نجزم قوله لاقوالهم والعبرة في الاجماع بحجية اقوالهم من حيث موافقتها القول الامام او رايه الثالث عدم خروجه بمجوز ان يكون هو الامام ع الرابع عدم قدح خروج معلوم النسب كما قدح به الاول لانه يعلم انه ليس امام واما حجية الاجماع بالمعنى المصطلح عليه فليس مما يتكى لاحد الى انكاره قول المعصوم ع فكل ما دل على حجية قوله من العقل والنقل دال عليه واما مدرك حصول العلم بكل من الطرق الثلثة عن وجوه اما مدرك المشهور فهو العلم الاجمالي بقول كل الائمة او الشيعة والامام منهم فيعلم قوله في جملة اقوالهم لانه سبيل الامة وقادة الشيعة وهذا اصل في بعض المسائل الاجماعية كما نقلنا المضاف مطلقا فان النجاسة وكرمة القياس وان خالف ابن الجنيد وجدانا العلم باخبار الاحاد وان خالف السيد وجماعة لما عرفت من انه على هذا القول لا يضر خروج معلوم النسب العلم بانه غير الامام وكان المتجسس متحير في الجملة وكان المجد لا يرث مع الاب وان وجد الاخيان باعطاء السدس وكان وجوب ازالة النجاسات غير معلوم لانه لا عقاب على تركه في نفسه مالم يؤد الى نجاسة مسجد وطعام وان افاد الامر الثاني كما ثبت نجاسة كثير من النجاسات التي ما ليس عليها سند غير الاجماع اذ ليس في الروايات الا وجوب غسل الثوب من بول ما لا يؤكل لحمه ونحوه الخمر فيلزم ذلك واما مدرك المشهور فبالحدس ولو من انضمام القرائن الى الفتاوى فانه لو علم موافقة فرد جمع قول الامام ع ولو بضميمة القرينة كان اجماعا وهذا اسهل الطرق وتحصيل الاجماع بالقرينة نحو قولهم باستحباب دعاء الهلال واجتناب العاقن لبول وطهارة ابن البعيد وان وجد المخالف وطهارة الجريد وان وجد النص بالنجاسة ونحوها بملاحظة ان الحكم مما يتبع به الباقون

فوقان

فوقان اللبن او الجديد مثلا بخلاف شارع وقع لاقتضاء العادة ذلك مع الجزم بان المسلمين في الاعصار والامصار ما كانوا يتوقفون ولا يتحيرون بل كانوا يبادرون ويباشرون من دون تامل والامام ع كان عالما بذلك فكان اللائم ردعهم ومنعهم على تقدير النجاسة ولو كان ردعهم لكان يشتهر اشتهار الشمس في راعية النهار ووصل من السلف الى الخلف عيانا وضوح وظهور وعادة كنجاسة البول والغائط ونحوها في الاستنجاء فعدمه دليل على العدم على رضائهم بالمباشرة وعدم التجنب ومن هذه القرائن يعلم ان قول الامام ع يحقق رضاه ما مثل فتوى المجمعين على الطهارة يوجب لها قوة ومثل ذلك حجية خبر الواحد فان الاكثرين من افاضل الفقهاء والاوائل على عدم الحجية والباقون على الحجية وعليه المتاخرون وبالتامل في احوال السلف تتبع سيرتهم يعلم عدم تمكن كل مكلف منهم من ذكر او اثنين من اخذ ما يحتاج اليه من الاحكام بطريق القطع او المشافهة للامام ع فيعلم الجماعة منهم على العمل بخبر الواحد وعلم الامام ع بذلك مع عدم منعهم عن ذلك على نهج ما سبق فيعلم رضاء الامام بذلك فيدعى الاجماع ح نظرا الى القطع بقوله ورضاه في الجملة اقوال الفاضلين بالجهد ونحو ذلك كثيرة وانما الغرض الاشارة والدليل على تحقق الاجماع بالحدس وجوه الاول انه اذا راى طائفة من متعبد مجتهد او عالم اتفقوا على امر يعلم ان ذلك من رئيسهم وكذلك اذا شوهد جماعة من الحنفية او المالكية او غيرهما من اهل المذاهب الاربعة متفقين على قول يعلم ان ذلك من امامهم فكذلك علماء الفرقة الناجية اذا طبقوا يعلم انه من امامهم الثاني ان العلم الضروري يحصل بالعلم النظري وهو مسبوق بالظن القوي المتاخم للعلم وهو مسبوق بالظن اضعف وهكذا فينبغي ان يبلغ حد الضرورة قطعا ولا تحصل الضرورة بدوا فالعلم النظري هو الحاصل من اجماع لا صحاب واذا لم يحصل ذلك العلم النظري لم يصل الى الضروري وهو واضح الثالث

ان خبر الواحد يحتمل السهو والكذب فاذا انضم اليه خبر اخر قوى بقوى جانب الصدق وضعف جانب الكذب وهكذا كلما انضم اليه خبر اخر قوى الصدق وضعف الكذب الى ان يبلغ العلم فكذا تقوى الفقيه العادل بحجية الخطاء وعدم جواز تجميع العدم للعدالة وكونه من اهل الخبرة فاذا انضم اليه فتوى فقيه عادل اخر يقوى جانب الصواب ويضعف احتمال الخطاء الى ان يصل الحد المعتبر ويتولد الظن على الخبر اما قوى الفقهاء محققين في الفهم والذهن والسبر في مدارك الاحكام وتاسيسها وتاسيسها غاية الاحتياط في ورع مع ذلك كلهم متفقون على حرمة تقليد المجتهد لمثله والفتوى بغير مستند ومع ذلك كلهم يوجبون على المجتهد بذل تمام جهده واستفراغ وسعه في فهم الحكم بعد امعان شرائط الفهم والاجتهاد ويامرون ويحذرون بل اكثرهم الذي هو اجتهاد النظر واعادة الاستفراغ في كل وقت يريدون ان يفتوا ولذا وقع من كل واحد منهم اختلاف كثير في الفتوى وبينهم مخالفة شديدة في الحكم فان كانوا مع هذه الحالة اتفقوا على حكم يوقع الحال للمتامل في كونه صوابا وحقا وانه من ربهم وان الحكم من الظهور بلغ حدا لم يبق لهم مجال الشامل والاختلاف والاجتهاد وبيانا اذا كان الحكم مما يعم به البلوى وخاصة اذا انضم اليه قوية اخرى كما عرفت وامارات الشيخ رح فالاخبار المتواترة الدالة على عدم خلو الزمان عن حجة لهداية الناس وسد اضلال المضلين وانحال المحلين وان وجوده ثم لكي لا يغادر المومنون بفقدهم الحجة والامر بلزوم الجماعة وجميع الفرق وقوله خذ ما اجمع عليه فانه لا ريب فيه لانه اي بلية عظيمة لا تعبد به شرعا حتى يتم لعله مخصوص بالجبر المجمع عليه وما وقع في المستضعفين في اخبار وضعفه هم لانهم ان اخذوا بما اتفق عليه المومنون نجوا واخيارا كثيرة موافقا لما ثبت بالادلة الكلامية انه لا بد في كل عصر من امام يحفظ الشريعة ويحفظ الناس من الضلالة اذ من المعلوم ان كل الفهم اذا اخطا جميع الناس لان خبرهم يتبع لهم ومقلدون ومثل انه لا تزال طائفة من امتي على الحق ثم وبهذا الطريق من وجوه الاول امكان ان يكون عدم الاظهار لمصلحة او تقية الثاني ان على الامام ثم الزيارة

الدين الخ

الطريق او الشيخ لا يقول انه يجب على الامام ان يعرف نفسه فامكن ان يكون حديث يدل على خلاف ما اجمعوا عليه وعجهد قائل بخلافه يكفي خلافه في ظاهر بين ذلك يتبين ان يعرف نفسه الثالث انا نرى خلافات كثيرة لم يظهر الامام ولم يبين الحق فيها ولا جعل هذه الوجوه دريا بطن في اجماعات الشيخ بانه اعتضد بجميعها على وجه فاسد والجواب عن الاول من وجوه الاول انا نرى المتقدمين متحدين في الفهم والذهن والسبر في مدارك الاحكام وتاسيسها وتاسيسها غاية الاحتياط في ورع مع ذلك كلهم متفقون على حرمة تقليد المجتهد لمثله والفتوى بغير مستند ومع ذلك كلهم يوجبون على المجتهد بذل تمام جهده واستفراغ وسعه في فهم الحكم بعد امعان شرائط الفهم والاجتهاد ويامرون ويحذرون بل اكثرهم الذي هو اجتهاد النظر واعادة الاستفراغ في كل وقت يريدون ان يفتوا ولذا وقع من كل واحد منهم اختلاف كثير في الفتوى وبينهم مخالفة شديدة في الحكم فان كانوا مع هذه الحالة اتفقوا على حكم يوقع الحال للمتامل في كونه صوابا وحقا وانه من ربهم وان الحكم من الظهور بلغ حدا لم يبق لهم مجال الشامل والاختلاف والاجتهاد وبيانا اذا كان الحكم مما يعم به البلوى وخاصة اذا انضم اليه قوية اخرى كما عرفت وامارات الشيخ رح فالاخبار المتواترة الدالة على عدم خلو الزمان عن حجة لهداية الناس وسد اضلال المضلين وانحال المحلين وان وجوده ثم لكي لا يغادر المومنون بفقدهم الحجة والامر بلزوم الجماعة وجميع الفرق وقوله خذ ما اجمع عليه فانه لا ريب فيه لانه اي بلية عظيمة لا تعبد به شرعا حتى يتم لعله مخصوص بالجبر المجمع عليه وما وقع في المستضعفين في اخبار وضعفه هم لانهم ان اخذوا بما اتفق عليه المومنون نجوا واخيارا كثيرة موافقا لما ثبت بالادلة الكلامية انه لا بد في كل عصر من امام يحفظ الشريعة ويحفظ الناس من الضلالة اذ من المعلوم ان كل الفهم اذا اخطا جميع الناس لان خبرهم يتبع لهم ومقلدون ومثل انه لا تزال طائفة من امتي على الحق ثم وبهذا الطريق من وجوه الاول امكان ان يكون عدم الاظهار لمصلحة او تقية الثاني ان على الامام ثم الزيارة

الدين الخ

الخلاف بخلاف ما اذا اتفقوا على ذلك الشاذ فانه لا يصلح لان يكون دليلا البتة

تتمة قال بعض الفضلاء ليتخفى ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس الا ان تواتر يجب ان يكون موافقا لقول المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في اشخاصهم بل ولا كونه في زمانهم نعم يتجه ان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة لان انعقاده عن توقف على دخول خصوص امام العصر ثم في قولهم بل ربما انعقد الاجماع على بطلان قول غيره من الائمة الماضية فان قول كل منهم حجة حيا وميتا وهذه الدقيقة لم تنجح الى خصمه في تعريفهم الاجماع الى ما تقدم به الامامية من قولهم في معنى بل لو تقيد به لكان مخالفا لجميع مثل هذه الصورة مع اننا انما نعرف في الباب وانما يحصل الاطلاع منا على اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على بعض ما ثبت عندهم من قولهم قال في العدة فان قيل لنا قولا الامام ثم في كثير من الاوقات نحتاج في الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم ثم داخل فيهم اذا ثبت ولما الطلاعنا على اقاويلهم فيسهل عند التتبع لا تاديهم اذ ثبت **خاتمة** في بيان الشبهات والمغالطات الموردة على نفي الحجية بالمعنى المصطلح كمن وتزندق فلا بد من ايرادها المذكور الوقوع وعدم امكان التحقق بما ذكروه وهي كثيرة الاولى ان العلم بمذهب جميع الفقهاء مستحيل في العادة لتشتتهم وانتشارهم الثانية ان مع حضور الامام ثم ان كان ومع غيبته لا يكون العلم بقوله لم نزل نتبين بشخصه الثالثة لم لا يجوز خطاء الاحاد قطعا فكذا الجميع لانه عبارة عن مجموع الاحاد الرابعة وقوع الخلاف في كل من وقوعه وجهته وامكان العلم به ومعه كيف يكون حجة وتحصيل العلم به الخامسة مشاهدة المخالف في المواضع المدعى عليها الاجماع فظهر انه ليس باجماع وبما لم نشاهد لعله يكون كذلك السادسة انه من بدع العامة اذ لم يكن الحجة عند الشيعة الا الكتاب والسنة ولم نر في القديم ما يدل من وقوعه وتمسك السلف به الشايعة ان على الامام او انه الطريق

لا الايصال الى المطلوب وهي حاصلة من الكتاب والسنة والاصول المستمدة المعتبرة عند الشيعة والجواب عن الاول تحصيل العلم بالبعض وظن كون الباقي عند كل فقيها والاسلام فهي غير بها اولى لان درجة البداهة بعد درجة العلم مع انه قد يعلم في المسايل الاجماعية بحيث لا يوجد فيها مخالف انفاقا كلا وان انتشروا وتفتشوا وبالجملة فان امر الحدس وكول الى الانسان وحصول العلم به مما لا يكون ومن الثاني بانه كما يعلم قول من لا يعرف بشخصه الضروري فكذا في غيرها وقد عرفت ان العلم قبل الضرورة وقدر ايقم العلم بقول المجتهد من اتقان تلامذته الموجودين وبالجملة فمن اخذ الحكم فظا المحضور بما شاع وانتشر ثم ابلغوا الى الخلف ثم الى خلفهم وهكذا الى ان شاع وذاع بين الاخلاف فعلم من الشروع والاتفاق ان ذلك من رئيسهم كما انه يعلم من اتقانهم من اهل الملل والنحل على امر كون ذلك من اسلافهم وانه من ائمتهم وان لم يعرف عين الائمة ولم يشاهد في مصنف ومن الثالث بالمعارضة بالتوافق والجواب المحذوف بالقرينة فان الاجماع من يجوز عليهم الخطاء فكذا الجميع من وما سبق وكذا الثاني فان كلا من الخبر والقرينة لا يفيد القطع وان افاده منضما ومن الرابع بانا لم نبال في القطع وان لم يحصل في مسائل الاصول والفروع في المعقول والمنقول بل في الضروريات البتة السوفسطائية المنكرين لتحقق العلم وعن الخامس انه نشاء من عدم فهم الاصطلاح فان الاجماع عندنا ليس اتفاق الكل كما عليه ابتدعه بل يجامع المخالف جدا وعن السادس بانه يخالف نص الكليني والشيخ رح بتبعهما على الاجماع بل صرح في بانه لا يجوز العمل بالاخبار التي صرح بانها صحيحة بسبب انها مخالفة للاجماع وفطرة فضل بن شاذان ان كونه قابلا بالاجماع وحيز حذا بالجمع عليه يفيد وجود الاجماع وانه قطعي وكذا اجماع العصابة في الرجال

بعين اليقين والفقهاء نسبوا الى الشيعة القول بالاجماع ونسبوا الخلاف الى العامة
والعامة اليقين في كتبهم نسبوا الى الشيعة اتفاقهم عليه وعلى امكان العلم والقطع
وان الخلاف في الامور المذكورة منحصرة في العامة بل لو تتبعت وجدت قوله
ومن تتبع الامور المذكورة منحصرة في العامة علم ان الاجماع اليقين من انا ئة
الطرفين وليس جميع الاحكام موجودا في الكتاب والسنة والله اعلم بالحقيقة
وهذه الجملة في المسئلة كما فيه لمن لم يصبره ومن اراد الزيادة فعليه بمطالعة رسالتنا
الموسومة بالشافية قوله وان سواه اقول لا بعد بما عرفت ومع القطع
ره من جواز حصول العلم من اتفاق جمع بلا اشتباه وانه لو خلى الناس لم يخرجوا
المقام ره ومع القطع اليقين اي فرض معلوم النسب غير قادح واما الحمل على غير
المصطلح فيوجب الحمل على الفسق والتدليس والكذب وحاشاهم عن ذلك واي
داع لهم الى ذلك والاعتذار بما ذكر لا يجدي وكيف لم يعرجوا بالشهرة مع
عدم تعرضه بل يوجب عدم التدليس المفروض وهو كاف وبالجملة فبعد
ما علم مجامعة الاجماع للظن لا يبقى لهذا الكلام وجه وحصول العلم لا يتوقف
على عدم الخلاف والامر يختلف في الفعاليل الاصولية بل يختلف هو من اهله
لنفي السوفسطائية له ومن المشاهد في العادة حصول العلم بالحدس لشخص
دون اخر بل في الاخبار ربما يدعى حصول العلم منها من جهة الكثرة المفيدة
لو كلمنا ومن هنا نرى اختلاف السيد والشيخ في حجية خبر الواحد فكلا يدعي
الاجماع على ما رامه وربما يتخيل انهما يريان من الاجماع ما هو المصطلح عند العامة
وفيه مع التسليم انه حجة اليقين لان اتفاق كل الامة في عصر على امر كما عرفت يوجب
القطع بقول الامام ع لانه من الامة بل سيدهم وان فرض عدم حصول العلم
فحجيته ليس لاجل اسناده اليهما قوله الحق امتناع اه اقول قد مر امكان
حصول العلم
في هذا الزمان ومر ما ساقها المرتضى الشيخ ره وسلك الزمان ما بينه بما بين
وضوح وتوبيخ وتوبيخ هنا بان كتب اصحاب الائمة ع كانت موجودة مشهورة كما وقفنا
وقفتم ولهم كانت موجودة في كتبهم قد نقل بعضها المتاخرون كما نقله شيخ المحدثين فاويل
الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وغيره وكذا
الكليني في ق وذيل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة وعلي بن رئاب وابن
المغيرة وعلي بن الحسين وفي باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم بن
هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة
الحديث وعلمهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه ذوو التتبع
ره فقد حصل العلم بقول الامام ع اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن
مسلم وفضيل وابي بصير المرادي ومن بحذوهم ومن يعلم انهم لا يحكمون بحكم من الاحكام
الا بما ان يسمعوه من الامام ع او انكار ذلك مكابرة واليقين اذا ادعى الشيخ والمرتضى وابن
زهرة وابن ادريس والعلامة وغيرهم من الفقهاء والمتاخرين الحاصين انقراض الكتب
والاصول الاربعمائة المشار اليها وكون مضامين المحقق والعلامة وما ضاهاها الاجماع كان مصدقا
متبعا لانه عادل اخبر بما يمكن فوجب تصديقه وقبول قوله للاية والاخبار في وجوب قبول
المؤمن العادل وهذا احد وجوه الظن والادلة الظنية لتحصيل الاجماع واسع على ما عرفت
مما مر بما سلف تدبر قوله ويضعف بحمل ما ذكرناه في الفتوى اه اقول فيه ان تجويز
الحكماء في الفتون لو كان يمنع عن اعتباره لما كان يسوغ للمجتهد العمل بظنه والحال ان عمله
في غالب الاحكام مبني على الظن وان لم يكن يمنع بل يجوز ظن المجتهد فلا ريب في حصول الظن
القوي للمجتهد من الشهرة بل الظن الحاصل منها اقوى من ظنون شتى معتبرة شرعا منها
الظن الحاصل من الجرح والتعديل او اقوى من الاحاد مع انه عند المحقق حجة ومعتبرة
واليقين يحمل في الصفة وفي احوال يظنون ان لا يبلغ قوة ظن الشهرة كما لا يخفى مثلها عما
في تزاحم الحديث وكلام الامام ع في الحمل على خلاف المعنى المتوهم كما في الفائدة التي يدعي فيها
الشهرة على تفويض فيها وفي الحمل على المجنون فانه تعذر في الحمل على الصغير وان لم تكن قوية وفيهم
المقام ره ففي شبه مثل ذلك الظنون فلتعتبر ظن الشهرة فطريق اولى فمع تكن تفريع المقام
على الخلاف في حجية كل ظن للمجتهد الامامي الدليل على عدمها كظن القياس والرأي
والاستحسان ونحوها ويسند هذا الى الاكثر بناء على ان السوق اهمل المجتهد بالظن سد
باب العلم واعتماد التكليف في الظن في كل مقام ينسد باب العلم عليه يسوغ له العمل بالظن
مطلقا ربما يمنع من ذلك ويقتضي الظن الثابت بحجية دليل بالخصوص نحو الظن الحاصل من
اخبار الاحاد لقيام الدليل على حجيتها من الاية والاخبار والاجماع وان عدت باب العلم
كما ذكر اليقين دليلا مستقلا عليه الا انه غير منحصر فيما اقام الدليل بالخصوص عليه فلا حجة فيه على ان
عدم حجية الظن بتفريع ما فرع في الباقي مع ضميمة اصالة البراءة وهي تكفيه فلا يعول عليها
الى الظني وفيه ان الفرع من عموم النهي اليقيني عام يقع كل موضع ينسد فيه باب العلم ونرجح ظن
على ظن نرجح بلا مرجح واما حمل المرجح تمام الدليل بالخصوص ثم لان الدليل اما ان يكون
قطعيا فمنوع في عموم امكان اثبات الاحكام الشرعية الا نوعي ان ادلة خبر الواحد من الاية
والاخبار ظنية الا قاعدة الشغل وباب العلم وحقهم واما ان لا يشترط بجواز ان تكون ظنيا
فيرجع الى حجية ظن المجتهد بالدليل الراجح وهو انسداد باب العلم فيرجع اليقين ولما الشغل اما اصالة
البراءة فهو يجري في كل مقام يحكم بعمل فيه بالظن فنوعي الا ينفي اثبات الحكم الشرعي وهو
كما ترى واليقين تقتضي اصالة البراءة نفي التكليف الحاصل بثبوت والدليل الدال على حجية كل ظن
للمجتهد وهو الدليل الرابع يقتضي ثبوت التكليف بالظنيات مطلقا الا ما خرج فنقتصر فيما كان
المشهور عدم حجية الشهرة لم تكن الشهرة حجة وذلك انا نرى من عمل الاصحاب في مقام اثبات
الحكم الشرعي لم يتبعوا الحكم بالشهرة مجردا كما انهم يستون بالكتاب والسنة والاجماع ولكن
ولم يتمسكوا في موضع على اثبات الحكم بعدم لنا الشهرة او الدليل الشهرة كما يذكر
بالبينة
(illegible)
بالبينة المفيدة ما هنا فيخرج عن مخرج كلمات الاصحاب ومواضع استدلالهم وسيأتي في
في الكتب الاستدلالية هذا في التفريع واما في الاصول فمحضر الاملة لم يحملوا
هذا الشهرة واما خالفها كما نوهنا الشهيد وشاذ من الاصحاب واما كونها موجبة فلا خلاف
فيها في الجملة كترجيح الخبر الصحيح على المشهور وعلى الصحيح الخبر المشهور لان الظن في الاول اقوى والعمل
بالظن الاقوى واجب اتفاقا واما حجية الضعيف المجبر بالشهرة او ترجيحه على الصحيح المرجح فمحل في المشهور
فمنعه اليقين لاخلاق فيه الا ما يظهر من بعض ما تقدم كصاحب المدارك ومن وافقه بناء على ان الخبر
الضعيف في نفسه ليس بحجة كما ان الشهرة بمجردها فالجواب ان قياس حال الانفراد بحال الانضمام
قياس مع الفارق اذ من الجائز الانفكاك والفرق ومثله غير بين ولو صح ذلك لصح قول من
انكر الحجية بان الاحاد لا تفيد العلم فكل المجموع لانه عبارة عن الاحاد واليقين ان الخبر المقبول
ليس بحجة واليقين ان الشيء مع القرينة وبما يفيد العلم كالخبر المحفوف بالقرينة وبدونه
لا ينضم لا يفيد وجدانا الى غيره ذلك وبالجملة حال التركيب غير حال الانفراد وجدانا واليقين ان مجرد ظن
ظن المجتهد بشيء ما لم يدل ولا يخرج عنه واليقين ان اية النبأ بعمومها تعم الاخبار الصحيحة
وظهور الصحة والقرون والتبين هنا حاصل بمثل ملاحظة عمل الاصحاب لانه شهادة وحكم
بالصحة والصدق واليقين ان التصحيح اذا كان منوطا بغير معمول به او نادرا يصير موهونا
لوزان اهل الخبرة لم والضعيف اذا كان معمولا به في المشهور يصير قويا بحصول الظن
القوي من عمل الاصحاب لانهم من اهل الخبرة ولا يبعد في افادة قولهم الظن القوي
فالحاصل من الضعيف ظن قوي ومن الصحيح ظن ضعيف ولا يبعد ان القوي الى الضعيف
اتفاقا والترجيح المرجح واليقين في رواية المؤمل عن ابان الشهرة بين اصحابنا ليست دون الشاذ
النادر ولا ينافيه جعل المشهور في مقبولة عمر بن حنظلة رادفا للمجمع عليه بحجية الشهرة بمعنى
المجمع لحجية الخبر المشهور يدخل على كلا الخبرين اذ لا مساواة والعقل بان الحظ بين الروايتين
فلا يبعد المناقشة بان المميز هو الشهرة بين اصحاب المعصوم ع الموقوف وجوده مثلها في الشاذ

الالفاظ وغيرها وكانه يشعر بميلها الى عدم التغيير كذلك في الشرح تدبر مليا هذا و
اما دعوى عدم حصول الظن من الشهرة بين المتاخرين على الشيخ بادعاء الفقهاء كلهم
مقلدون له فكثيرا ما يخبرهم التقليد وكان مخالفة المتاخرين للشيخ اكثر من مخالفة
القدماء بعضهم لبعض بمراتب شتى بل ابو جدان يرى انهم في كل مسئلة سئلنا ملون
ويجتهدون ومن تكرر الملاحظة ويجربه النظر وقع منهم اختلاف كثيرة في فتاويهم بل
في كتاب واحد بما ينفون بفتاوى مختلفة حتى ان بعضا التزم بوجوب تجدد النظر في
الشهرة بين الفقهاء اقوى من حيث اقتضائهم سهل العصر وان كان المتاخرون اذن نظرا بايد
ملاحظة ومن هذه الجهة تظهر القوة في شهرتهم وتكون ارجح من شهرة القدماء تدبر فانه يعلم

قوله ان اختلف الناس الخ اقول الحجة على حجية الاجماع المنقول هو الادلة الدليل الدال على
حجية الخبر كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لخبر العدل بالتقرير المذكور في محله وكذا
غيره من الادلة مما صرح بوجوب العمل بخبر العدل بالتقرير المذكور في محله وكذا غيره من
وكذا الاجماع المدعى عليه لان مفاده استمرار المسلمين قديما وحديثا على خبر العدل المخبر
عن المحكم ثم بتبادل اليقين سواء كان بالحس او بالحدس كما في الكتاب الثاني ان
الغيرة بظن المجتهد والظن حاصل من جهة كثير الظنيات وهو حجة لظنه بتبادله
الثالث انه لو لم يعتبر ظن المخبر لم يعتبر ظن الاجماع المنقول بطريق اولى لانه اقوى من
جهات شتى لوقوفه على اعتبار الخبر على ظنون شتى من جهة الجرح والتعديل وتميز المشتركة
وظن المعنى وظن الدلالة وغيرها وهذا بخلاف الاجماع لان دلالة الخبر مما لا يشك
فيها كاستناد المدعى اليه والمعنى والدلالة غالبا تقطعي فيه وان مع القطع فالظن
المنقول بخبر الواحد الحاصل اقوى جدا كما لا يخفى الى آخر ما اشتهر الاحتجاج به وهو انه
اذا كان الظن المنقول بخبر الواحد حجة كان القطع المنقول به حجة بطريق اولى
وفيه منع الفرق بين الاجماع والخبر اذ كل منهما ظني بالنسبة الينا وقطعي بالنسبة الى
المخبر

المخبر باين وجه الفرق الا ان يمنع حصول القطع في الخبر للمخبر لان اضافة الحكم والى المستند
الى المشاهدة الا انه لا يفيد القطع بالحكم لوقوعه بالفاظ لا تفيد الا الظن مضافا الى
تجويز الخبر الخطاء في الفهم وهذا بخلاف الاجماع لعلم المدعي بالحكم المجمع عليه وان الامام
حاكم به وراض وهو فيتم الاولوية هذا والمخصص لمنع حجية الاجماع المنقول وجوه الاول
انه اذا وقع الاجماع فكيف لا يطلع عليه غير المدعي وسيما معاسر به ولو اطلعوا فلم ينقلوا مع
ان افادة قاضية بنقلهم لدعم الاطلاع وسيما ممن عادته دعوى الاجماع ونقله الثاني ان
الاصل والعموم ان يوجب عدم جواز العمل بالظن والفتوى بغير علم خرج الخبر بالاجماع
ولا اجماع في الاجماع اذ لم ينقل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون به وهو قد رده عليه لا استدل
به في الخبر وانما ادلة حجية الخبر غير الاجماع فلا اعتداد بها الثالث مشاهدة المخالف في مقام
المدعى والتتبع مشاهدة المخالف من نفس المدعي له الخامس ان الخبر حسي والاجماع
حدسي وليس الحدس كالحس الناس كما ان السيد والشيخ ربما يريدان المصطلح عند العامة
واستند الشهيد في المنع بعدم الوثوق بما تبين لما يرى من تضاد المنقول على حكم ولو من
انفراد الناقل ما استند اليه المتقدم وصاحب المدارك بان المدعى ما يريد الاجماع المحقق
ولا يحقق الا بقول الامام لان مرجعه ان كان المراد منه المنقول من الثاني فيكون
ذلك من قبيل الاخبار المرسلة ولا حجية فيها والجواب عن الاول منع لزوم الاطلاع الغير لا محالة
الحدس والوثوق على موجبات العلم وقد مر بيانه هذا مع جواز الاطلاع مع عدم المنقل
كما يشاهد من نقل بعض الحكم مستند الحكم وعدم نقل الاخر مع الوثوق عليه او نقل بعض
مستند او نقل الاخر في كذلك ومنع الثاني بان الاصل حجية ظن المجتهد مطلقا خرج الحال
من القياس ونحوه ما ثبت المنع منه بالخصوص وبقي الباقي كما مر وبما ذكر اندفع الثالث
وايضا فحصة ظنون شتى لا دليل عليها الا بعد اعتبار ظن المجتهد كما في المستند المبين
والدلالة ورفع احتمال التصحيف والتحريف والرجوع الى اللغة وتعيين السنن ثابتا بابا

وغير ذلك فلكن هذا انما يتم من ذاك سواء ان ادلة حجية الخبر لا تختص بالاجماع وانما يتم
مما ولا يوجب الاجماع على حجية خبر العدل مطلقا وعن الثالث بعدم المانع اذ الاجماع ليس عبارة
عن مجرد الوفاق بل كما مر وعن الرابع بالنقض بالاخبار فان الراوي الواحد ربما يروي
المتعارضين والخبر بما يخبر بالمتعاندين وتعارض الاخبار وتمثل هذا كثير كما لا يخفى و
عن الخامس بالنقض بالمكاتبات لا فحاسة سببية والحال قبول خبر العدل مطلقا وعن السادس
بامرين ان المصطلح لدى العامة وهو انفاق كل الامة في عصر حجة عند الشيعة انما يتم
من حيث كون الامام من جملتهم مع ان الحكم بادعائها ذلك من قبيل الرأي في الظلام
لعدم ثبوت ذلك وعدم ما يفيده في الكلام وعن التاسع وهو ما استند اليه
الشهيد ره بالنقض بالاخبار والحل ره وعن الثامن بمنع عدم التفقه بوجوب ان الشيخ
ادعى كما مر وجوب العلم به بانفاق السلف ثانيا كما جزم المتاخرون فيما سيتبين وعلى هذا
فلا يسأل الثاني لان ذمة اغا هو من حيث جهالة الراوي وهي منتفية هنا للعلم
بعدالة المدعي وان لم يعرف بلا يكون الا احد الفقهاء الامامية وسيما مع اعتناء
المخبر والمعتمد به وعدم ذكره فانه لا يكون الا من كمال الوثوق مع ان العامة
قاضية بعدم قبح الدعوى الاجماع كما في الرواية ولو كان كذلك لكان يكذب في الكذب
ويقبح وعن الحادي عشر بالمعلوم كيف يعتنى باجماع المجهول لانه في الحقيقة انما خبر
وهذا واضح والله اعلم قوله في الحاشية لا يخفى انه عرض الخبر المتواتر بخبر جامع مفيد
العلم بصفته فان حصل خبر هذه الصفة لا يتوقف حصول العلم به على شرط الكاشف
اقول المذكور في كلام المتقدمين العلم بالتواتر فظاهرهم ان المراد بالاول شروط
وقوع التواتر وتحققه لا افادته العلم وان امكن المناقشة بالملازمة بين
التواتر وافادته العلم وانها لا يتفكان في الخارج فحينئذ يجعل المعنى جعل الشروط
كل منها مثلا بين قوله في الحاشية اذ هذا التحقيق نظير جواب سؤال الفرض

المذكور

المذكور قوله لا يخفى جواز اعتماد السيد بهذا الكلام على ما ذكره من زيادة الشرط الذي ذكره
بيانه على ما ذكره انه لو استند العلم الحاصل عنده الى العادة من غير ان يكون مسببا عن
موجب خاص في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى من المصلحة فيكون
هذا الشرط معتبرا ايضا في التواتر وان يذكره غيره لان الله تعالى قد علم المصلحة في اعتبار
فلا يحصل العلم في العادة الا بعد حصوله كما هو المشاهد والمحسوس ومثال كلام المحشي
ورجوعه الى اجماع كلام السيد هنا الى آخره استناد العلم في بعض الاحيان الى
شرط الله اعلم به لما يرى في المصلحة فلم يتحقق ذلك الشرط لم يحصل العلم وبالجملة
فقاعده اجماع كلام السيد الى استناد العلم الى شرط الله اعلم بها ولا نعرفها نحن
وذلك لمصلحة في الشرط وهو كما ترى قوله الاول قوله تعالى فلولا نفر الخ اقول
دلالة الاية على حجية خبر الواحد من وجوه الاول ان المستفاد منها ان فائدة
البعثات عند التوسل بها امران احدهما يرجع الى البائنين والاخر يرجع الى الراجعين
فالاول حصول التفقه في الدين وتحصيل احكامهم الشرعية والاخر هو انذار الراجعين
بما سمعوه من المنذرات والدليل على هذا ما تلاه قوله لعلهم يتفقهون في الدين و
لينذروا قومهم تفقههم في انفسهم الاية حيث جعل الانذار مفعولا وغيرا تفقهوا
في الدين فجعل فائدة التفقه تفقههم في انفسهم وانذارهم للغير وهو الذي ذكرنا
فليس في الاية ما يدل على تبليغهم ما تفقهوه من الاحكام الذي هو المقصود من
تبعيض الخبر الواحد وصار محل الاستشهاد والاستدلال لعلهم يتفقهون في الدين وينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم فان ظاهر الاية ان الانذار غير تبليغ ما تفقهوه وتدبروا وتأمل
الثاني ان الانذار ليس مرادا به الا التخويف دون الاخبار عن الاحكام الشرعية
فان الاخبار من الواجب والحرام وما يتبعهما لا يسمى انذارا فان الواجب هو
الطلب مع المنع من الترك والحرام هو طلب الترك مع المنع عن الفعل وليس ما هنا

في معناها الا الطلب والمنع بل منها ما فعل وشرع العقاب مع المخالفة والانذار والتخويف لغة وعرفا هو الاخبار عن اليم عقابه وشدته عن ابه وما يلزم المكلف من الشدايد فان قلت اذا جاز قبول الخبر في الانذار جاز في غيره ايضا لعدم القول بالفرق قلت ليس في الاية ما يدل على قبول الخبر في الانذار بل المستفاد من الاية ان المطلوب هو الحذر المحمل حصوله بالانذار وان لم يكن بقبول الاخبار ولم يدل على ان المطلوب هو قبول الخبر الثالث ان الانذار غير مشروط بقبول خبر الواحد وليس بموقوف عليه فان الانذار يقبل قول الفاسق بل الكافر فان المحكم فيه هو مزيد العقل وجميع الشرايع والاديان تظهر القاري الرابع ان الاية لا تفيد وجوب قبول خبر الواحد وما حمل كلمة لعل على الطلب لاستحالة الترجي والايجاب على الخلاف فاقرب المجازات نهاية طلب الحذر او المجاز لان متعلق كلمة لعل هو الحذر فيتعلق الطلب والايجاب بالحذر واذ هو من طلب قبول خبر الواحد او ايجابه الخامس ان مفاد الاية قبول انذار الطائفة كما شاء من كان من غير اشتراط العدالة ولو كان المراد به الخبر عن الاحكام لما عبر عنه بذلك بل بما يكون الخبر موضوعا به معينا قوله السادس مما يدل على بطلان التسليم قولها قبول فتوى يقبل فيه خبر الواحد المجتمع فيه شرائط الخبر الواحد كما ذكرتم الجواب ان معنى ثبوت الحصة في الفقيه لان الفتوى يقبل فيه خبر الواحد المجتمع فيه شرايط القبول صدق عليه الفقيه لا قوله يعني الخصم اما اولا فلان قوله اي ان قبول خبر الواحد في الواجب والحرام مع شدة اعتناء الشارع واهتمامه بهما يوجب قبوله في البواقي بطريق اولى لعدم الاعتناء فيها بتلك المثابة وفيه ان شدة الاعتناء قد يوجب القبول في الضرر في غيرها ايضا مما يعتنى به الا ان يتحمل الا ان يقال بجواز استلزام القبول الضرر في غيرها ايضا مما يعتنى

به الابدال واكثر اعتناء به كما في القتل والحد والقصاص والاموال والديات فكما يجوز دفع الضرر في القتل كذا يجوز دفع الضرر في المال بجواز ايجاب خبر الواحد ما فيه ضرر ومخبر به ما فيه واجيب في الواقع فالاولوية محل تامل قوله في ثبوته وكان الاستدلال من حيث الاخلال باه اقول وبالله فان مشاهدة احوال السلف يكشف من عدم اعتدادهم بالفتوى مجردا عن ذكر الخبر بل تتبع سيرتهم يكشف عن استمرارهم على نقل الاخبار في الاحكام وغيرها ولذا لم يعهد منهم فتاوى وان كانوا من المشاهير كزرارة وابن مسلم وابي بصير وفضيل وبريد ومن شاكلهم ولم يعرف فتوى منهم الا نادرا ومن هنا ما من الرواة وعمار بن في الاصول الا الاخبار وكان عملهم عليها وان كان مع الترجيح وبذل الجهد في الاخذ بما هو اقرب الى الصواب بل الفقهاء ومن اصحابنا انهم كانوا سيرتهم ذلك كالكليني والصدوق وحيث كان العلم في اعصار الائمة ع وما قاربها ذلك نفي الصدر الاول بطريق اولا مضافا الى ان التتبع اليقيني يوضح عن عدم اعتمادهم على الرواية الا مع الاسناد الى الامام ع ومن هنا قد ترى في الاخبار بعد ذكر الراوي الحكم قول الراوي المروي عنه هكذا روى اصحابنا او في خبر فذكر الحديث وانما قلنا فان الغالب في العادة ان من اسمع خبرا انما يسنده الى المنقول عنه وسيما في الاحكام الشرعية فان المعتاد في زماننا هذا وما شاهدنا ان من نأى من بلده او سط لاخذ الحكم من عالم فيفاتوجع الى اهله انما يسنده اليه في نقله وانما قلنا فان المراد بخبر الواحد المتابع فيه ما يوجب الترجيح بالاسناد الى الصاحب والامام او ما يفيد القرينة الحالية او المقالية له والقلة في العادة من الاخبار لا يخرج عن القسمين وخاصة في الاعصار السابقة ويوضح ذلك ما في المسالك في بحث من دفع الى شخص ما لا يعرف في محاوج

وهو منهم بعد نقل صحيحة الحجاج المدعمة انهم يسندونه الى الامام ع ثم رده بان دلالة الراوي مع الرواية من غير الامام ع ونحو هذا كثير فتتبع جيد بقي الاان يقال ان قوله ذلك لدفع توجيه الاستناد والضمير انما هو خبر يوقع السؤال عنه من غير ذكر المسؤل عنه وانما ما يقع على ذكر السؤال بل يكون مجردا عنه ذلك بعيد قوي ولا حاجة في جواز الاعتماد في الجملة فلا يكون من المتابع فيه فان قلت مع وجود القوي في الاعصار السابقة مباشرة بينة فان من العلوم القطعية ان بيان الحكم للنساء والعوام لم يكن بطريق النقل بالرواية ومشافهة الائمة الى من لم يعرف الحرف والرواية المذكورة انما تفاهم من قول هؤلاء اذا رأى احدنا انما يدل على وجود مثابة ما في ايدينا ان السائل سئل عن سنده ومن اين ان يكون انما قاله وكان غيره اسند ويؤيد ذلك ما يظهر من الاخبار ان ما يفيد كانوا ذا رأيته وما ورد من قولهم خذ ما عالم منكم من يوثق برأيه الوثوق ونحو هذا فلم لم تكن وجود الفتوى في تلك الاعصار ولكن لا ينافيه تنبيه النقل بالرواية كما مر الى ذلك فان المعلوم الظاهر ان المتفقهين عن الرسول المنذرين للواجبين لم يكن انظارهم الا بطريق النقل ولو كان الانذار مسموعا فان قلت ليس في الاية ما يدل على ان يكون الانذار بالمسموع يجوز ان يكون المراد ان ينذروا من انفسهم قلت المراد بالانذار ما السمع وهو المطلوب ومن الضمير عقيب بيان الحكم فيفيده انما عرفت من ان الظاهر بيان الحكم بطريق النقل واما الانذار مجردا عن ذكر حكم فبعيد بل لعله لا معنى له لعدم توقفه على الكون عند الرسول اذ الانذار حينئذ لا يكون الا بامر معقول ليتوقف على الكون عنده ليترتب عليه هذه الغاية اعني الانذار وقد برأ الله منه قوله في الثاني قوله ثم ان ظاهركم اه اقول لا يخفى ان دلالة الاية بمرتبة من وجوه الاول ان اداة الشرط لا تعم والحكم المعلق عليه ليس بعام كما قرر في محله الثاني ان قوله فاسئلوا وقوله بينا لكم آيات في سياق الاثبات لا تعم فلا يتوجه ان مفاد الجملة الاولى ان كل فاسق يجب سؤاله والثانية ان كل آية يجب بيانها وهو ظاهر الثالث ان المفهوم يتبع المنطوق في العموم والخصوص

وان اه

بل يجب التبين عنه فتول الى هنا قال المحقق ره قوله ره في الحاشية يمكن ان يق
ان ظاهره مخصوص بالبقية ح اه اقول لا يخفى ان خصائصه والاحكام المختصة به محصورة
معدودة به فمظانها ولم يعد اصل ذلك منها مع ان اختصاص حرمة العمل بالظن به ح
خلاف الاجماع وايضا فعلين الحكم على الوصف مشعر بالعلية وسيما في المقام لمعلومية العلة
قوله ره وقد تظن المحقق ره في كلام الشيخ اه اقول لا يخفى ان عبارة الشيخ في ديباجته
الاستبصار وفي ديباجة التهذيب ظاهرة في تجويز اخبار الاحاد في الجملة فتدبر فيها
فالذي والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وان كان يجوز ان تود
العبادة به عقلا ويرد ورد جواز العمل به شرعا الى ان قلنا والما ما اختاره من
ان الخبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا وكان مرويا عن الائمة ع واحد الا فمنهم
وكان ممن لا يطعن في روايته وكان سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل
على تحرزه ما تقتضيه لانه اذا كان كذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد عاد العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة
المحقة فانها وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها عن ثقاتهم ودونها
في اصولهم ولا يتناصفونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشئ لا يروونه سألوه
من اين قلت فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان رواته ثقة لا
ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه علامتهم و
سجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان القائم ع الذي انتشر
عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلو لا ان العمل بهذه الاخبار جائز لما اجمعوا
على ذلك ولا كرهوه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم ع والذي يكشف
عن ذلك انه لما كان القياس محظورا عندهم لم يعملوا به الى الان قال فلو كان
العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك فان قيل كيف

تقول

تقول اجماع الشيعة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالهم انهم لا يرون العمل كما
لا يرون العمل بالقياس قيل العلوم من حالهم انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه
مخالفوهم في الاعتقاد واما ما يكون رواية منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم من
ذلك فان قيل ليس شيوخكم لا يرون بالظن وخصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به
ويدعون عن تحرز ذلك حتى انهم لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من لا يجوز سمعا
وما رأينا احدا منهم تكلم في ذلك حتى قيل من اشرت اليهم من المنكرين لخبر الواحد
انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ووقفوهم عن وجوب العمل كما يرويه من الاخبار
المتضمنة للاحكام التي يرونها ولم نجدهم انك سمعتهم على من يقول العمل بما
يروونه الا بما دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لكان الادلة الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال ذلك
عقلا فقد دللنا على بطلان قوله الى ان قال على ان الذي اشرت اليهم في السؤال
اقوال سبعة بين اقوال الطائفة المحقة وكل من قال بعلم فانما قاله وعرف نسبه لم يعتد
به لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم ع الى ان قال فان
قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع ورد به والذي حكم على
الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه العامة قيل العمل بخبر الواحد
اذا كان دليلا شرعيا ينبغي ان يستعمل بحيث قررته الشريعة يرجع العمل بما يرويه
الطائفة المحصنة الى ان قال على ان من شرط العمل به ان يكون راويه عدلا
خلاف قوله ره في الحاشية يمكن ان يق الزام على حصر الاتباع في الظن اه قوله
يمكن ان يق ان الحصر مستفاد بالمفهوم اي ان ما يتبعونه ليس الا ظنا وليس هو العلم
لان متابعتهم مضرة في الظن بمعنى انهم لا يعملون الا بالظن ويكون الحصر
مستفادا بالعمل والمتابعة كما يفهم من كلامه ره وهو واضح قوله ره مع ان السيد

ره فما عرفت في جواب المسائل بان الشيخ اقول لا يخفى ما في استشهاد المحقق بكلام
السيد لانه اذا كانت اكثر الاخبار خبر واحد عليه فلا حاجة بنا الى اعتبار الظن بعد
حجية القرائن وقطعية العمل بالضرورة من الدين وغير ذلك من مواقع يقطع
فيها بالحكم بملاحظة خصوصيات المقام وذلك كثير ايقن وان لم يحن بالضرورة فتا
الاولى الجواب هنا بنحو ما سلف عن المحقق من ان العلم بما ذكره غير حاصل الان
واعتمادنا على قول بعض اعاظم العصر لا يصلح لاثباته ما يخرجها عن كونها باحاد اخبار واحد
لا يوجب العلم قوله ره وبقي الكلام في الدراية اه اقول لا يخفى ان الدراية غير رفيع لان مبنى كلام
السيد ان الامامية لم يعملوا بخبر الواحد كما صرح به في اول كلامه ومبنى كلام العلامة ره
على وقوع العمل ورجع كلام المحقق الى الخلاف الاماميتين في التعبير عن الامامية قوله ره
بوسيلة مرتبة العمل الخ اقول لا يخفى ان تتبع الاخبار يكشف عن اصحاب فترة زمان الائمة ع
كانوا متحيرين في العمل فان الاخبار كثيرا ما كانت مكذوبة عليهم وقد ورد من الله الخبر
بن سعيد وابا الخطاب لانهما كانا يدسان في كتب الاصحاب وان الاخبار كانت متناقضة
ويدل على ذلك مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على حجية بعض منها لاجلبتها وما يناظرها
ما ذكرنا ان اهل القياس الذي وجه العمل به من خبر وبيان المذهب كان يعمل به ابن الجنيد
الذي هو رئيس الشيعة في عصره وليس ذلك الا لخفاء امره عنده فاني بالامور الغريبة
والاحكام الغير الغريبة بالنسبة الى المتاخرين عنه كالسيد ونحوه قوله ره والتخصيص بعدم
قبول رواية الفاسق اما قول هذا خلاف المشاهد لان الحاكم بالحجية ان الاطفال
وصبيان السن خشيتهم وصلاحهم وتقواهم اربعة وكلما ازداد السن ازداد المرتضى في
الامن وفقه الله والحشاء واما تأمره على العمل بما يجب ويرضى وقع والقائل ان يقول
ان مقتضى ابة التثبت قبول خبر غير الفاسق فيتناول المميز ايضا وخصوصا بناء على عدم
المفهوم كما هو المشهور والحق وما يكون ان يق في دفعه بان وجه القبول في المقابلة

لورد

الفاسق من الكذب في خبره هنا بالخصوص وان كان كاذبا في خبره فتأمل ولم يرد خبر مثل هذا الفاسق الكاذب قط الا في بعض الموارد ولم يرد خبر المتحرز عن الكذب قط كما قدره الشيخ ره بطريق اولى فالاية انما تدل على ان خبره قبول الفاسق مع تبين الصدق ولو ظنا لصدق التبين ح ولم يشترط في الاية في التبين حصول العلم منه على ان اعتبار الظن لا بد منه لتعذر العلم اذ على تقدير الملكة لا يكون العلم بعدم المعصية غالبا وفاقا لعدم العلم بها وجواز تبدل الحال وتغير الاحوال وحصول العسر الحرج قطعا اذ كثيرا من الناس يعلم منهم عدم الملكة بل يكون دعوى الكلية بالنسبة الى جميع المعاصي فيشبه باب اثبات الزنا بالشهادات والولايات وان تشهد على العدالة شاهدان للعلم او الظن المتاخي لليقين الملكة وعدم اطلاعهما على الملكة قوله ره وجوب التثبت عن خبره لو لغير العلم لا يدل المدلول فلا بد من عدم اعتبار خبر الواحد لاحتمال اصابة الندم مع ان الحكم ره استدل العدل به اذ هو لا يوجب العلم بعدم اصابة الندم مع ان الحكم ره استدل بهذه الاية على حجية خبر الواحد وحجيته قوله ره معتبر عدالة الراوي الخ لا يذهب عليك انا اعتبارا لعدالة بهذا المعنى مما لا خارج له ولم يقع قط فان هذا لا ينفع الماضي والحسن عدالة الرواة المقررة ولا يعرف عدالتهم الا بتعديل السلف والظاهر عدم اعتبارهم لذلك بل الظاهر منهم الاكتفاء بحسن الظاهر والظن والوثوق لا غير والحكي عن جماعة منهم كفاية عدم ظهور الفسق ومنهم الشيخ ره وهو الظاهر من بعض الاخبار ايضا ومن ههنا يستشكل في اعتبار التعديل بالملكة تقديل المنظورين لانهم انما عدلوا على مذهبهم المعمول بالملكة انما حدث في المتاخرين وقد اشار اليه الوالد العلامة اعلى الله تعالى مقامه في التعليقة واما المعصية المتاكدة والملازمة الاكيدة للاطلاع على باطن السريرة فلعله لم يقع من السلف حدا بل ربما يعلم من احوالهم استباحة ذلك مع انه لو كان هذا شرطا عند الامامية وضبط واشتهر فتكون قوله ره باشتهارها بين العلماء الخ لا يخفى ان الاشتهار

لا يفيد

لا يفيد المختار في العدالة غاية ما في الباب ان يعرف بقول المعدل من الفقهاء العدالة بالمعنى المعهود بينهم وهو غير الملكة لما عرفت من ان القول بها انما حدث في المتاخرين قوله ره لنا الخ اشهادة الخ اقول لا نسلم ان هذه المذكية شهادة لعدم دليل على ان ظن التذكية شهادة بالمعنى المذكور في تذكية الشاهد فقط وبالجملة لا كلام في ان تذكية الشاهد شهادة بمعنى بينة العدول ولا يجوز ذلك في مطلق التذكية ولان سلمنا انها شهادة فكلية اعتبار التثبيت فيها ممنوعة لثبوت اعتبار الشهادة بالواحد في بعض الموضع كالوصية قال الوالد العلامة اعلى الله مقامه في التعليقة وقد حقق المحقق وغيره في مقامه ان الشهادة انما يكون في المحسوسات وغيرها من قبيل الشهادة فليس حكمه بمثابة حكمها مع ان الشهادة غير مسلم كونها بخصوص العدلين وهذا اليقظ واضح كيف والظن الحاصل على كفاية الواحد بل باقوال بعضهم بكفاية مجرد الظن لانها من باب الظنون الاجتهادية كما يظهر من الادلة وطريقة الفقهاء ولذا حكموا بحجية خبر مثل ابراهيم بن هاشم واحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن عبدون واحمد بن محمد بن يحيى وغيرهم وعملوا برواياته مع عدم نقل على توثيقه ومنهم من عمل برواية شيخ الاجازة ط ومنهم من عمل بالحسن ط ومنهم من عمل برواية الموثق ط ومنهم من عمل برواية القوي ط وليس المقام مقام التفصيل انتهى هذا على ان عموم مفهوم الاية والدليل الرابع يقتضي اعتبار الواحد لا مانع منه ولا مخصص واعتبار التثبيت في المركي في الدعاوي ونحوها لا يوجب ذلك في التعديل للراوي لان ذلك من باب القياس الممنوع بل لا بد من الاقتصار المنصوص وقوله انما شهادة ثم تم قوله من شاء اعتبار العدد كذلك وان استند الى الاستقراء فيقتصر على ما يفيد الظن باعتباره وهو كونه في الاموال ونحوها لا ط لان الاستقراء لم يثبت الا في ذلك فتأمل ولئن سلمنا صقول قد ثبت في بعض المواضع كفاية الواحد كما ذكرنا فليكن المقام

ضبابة وقد اذن لي بنقل الكتاب ضبابة

كذلك لقيام الدليل عليه كما مر وقوله وان مقتضاه مدفوع بان مقتضى الاية التبين وهو يحصل مع الظن ويصدق اللفظ به عرفا قوله ره والتشهاه قلنا كذلك الواصل لعموم المفهوم والدليل الرابع مع ان ظن المجتهد يقوم مقام العلم فظاهر وعلى العمل كغيره فتأمل السند باب العلم واخصر الطريقين في ظن كان حجة ط ومن المقام اذ من المعلوم والبديهي ان الاحكام والتكاليف الشرعية المؤدى بها من قبل الله ليست محفوفة فيما تضمنته الاخبار والتعويل بالمجهول المتاخي فيه فلا بد وان يعتبر غيرها من الاخبار ايضا باسناد باب العلم واخصاص الطريقين في الظن قوله ره وعن الثاني اه لا يخفى ان هذا الكلام ايضا يجري في الخبر والملازم منه عدم حجية الخبر الا ان يوجب العلم ويجبر به لان ليس مقام العلم وهو خلاف الوفاق فالامر كما ترى قوله ره وهذا من اكبر الشواهد اه اقول اي عدم الاكتفاء في تذكية الشاهد بالواحد من اكبر الشواهد على ان المنظور في الوجه الاول وهو ان الشرط لا بد ان لا يزيد على مشروطه الى القياس حيث انهم لما راوا موافقة الاصل للفرع والفرع للاصل في الشهادة سواء الحبر على الشهادة في نفي موافقة الفرع للاصل وهو كما ترى لان هذا الكلام مجرى من القياس على الشهود الاتفاق على جريه من القياس قوله ره قال الكني الناس بعد اه اقول لا يخفى انه لو بني على تقديم الجرح ط للجرح لم يبق في الرجال من لا يكون مجروحا ولم يكن تصحيح حديث قط لعدم خلو اصل منهم من الجرح والقدح الا ما شذ ونذر ولا عبرة به مع ان من سلك العدول التعديل بوثوق واطمينان في حين ما يجرحه العدول هو واثق بقوله بل ربما يعتظاه ولا يعتني به قوله ره فايدة اذا قال العدل اه اقول لا يخفى ان مفهوم الاية يحوم حول العدل الامامي ومقتضاه قبول اخبار العدل

بالعدالة

بالعدالة وايقاظ ان الظن الحاصل من قوله ذلك لو ثوقه واعتماده عليه وتعويله لم يحصل الظن بعدالته وهو حجة المجتهد ط لان ذلك كتعديل اهل الرجال اذ لا فارق جدا ومقتضى القبول في الامرين واحد قوله ره لان الاصحاب اقول لعل الظاهر من العدول في مقام الاخبار مع عدم ذكر الاسم الاعتماد بقوله والوثوق به والاعتماد عليه والا كان اللائق الاخبار باسمه او اعلام المخاطب بحاله من الجهالة او فساد المذهب وما اشبه ذلك فرجع كلام المحقق ره الى حصول الظن من ذلك باعتماد المخبر العدل به فيكون حجة وهو غير بعيد في بعض الاحيان فلا بد من ملاحظة قرينة المقال والمقام وكيفية الاحوال واما طعن المحقق ره بعد تسليم القبول مع انتفاء معارضة الجرح فمطعون بان ملاحظة انتفاء الجارح انما هو مع المكنة والمعرفة والا فيقبل من دون توقف كما هو الحال في قبول اهل الرجال حيث لا يكون المخبر عنه فانه يقبل من دون توقف بلا خلاف قوله ره واما عليه الحال الخ لا يخفى ان مع تبين انهم ربما لا يكون المخبر عن حاله ثم تقول انهم انه لو عين باسمه ووجد في رجال معدل لا من غير تكرر جرح فلا شك في جواز العمل وان امكن المخبر وجب فكذا في المقام حيث انه لما لم يمكن المخبر للابهام ارتفع كلفت البحث عنه وذلك لان الاخبار بالعدالة يورث الظن بها فيجب العمل به وكان عموم مفهوم الاية يقتضي العمل به وانما وجب المخبر مع الامكان لتقوي الظن لا لحصوله فمتى تعذر سقط وجوب تحصيله قوله ره بعد العلم اه لا يخفى ان هذا الكلام يقع في مقامات كثيرة منها في المقام حيث انه اذا لم يرى المخبر بعد التخبر بان الاصل عدمه ولا يمكن ان يدفع بان وقوع التخصيص كثيرا يمنع من الاعتماد بالاصل قوله ره لا بد للراوي اما قوله لا يخفى ان رواية المجهول اه فهو

الاخبار الا ان يقال ان العادة لما جرت بالعمل بالاخبار فلا اوجب على الراوي
الاداء على وجه يجوز معه العمل للسامع فلو اخبره بما لا يفيد صحة العمل وعمل به
السامع كان تقريرا وايقاعا للمخبر له فيما لم يكن يرى الرواية فكتاب من
غير ان يسمع من مؤلفه او يعلم منه جواز العمل به ثم يروي عنه فيما اعتبر جاز
جدا فلا بد للرواية من وجه يصح لاجله رواية الحديث فتنبه
يجوز نقل الحديث بالمعنى اه اقول لا ريب في جوازه وجواز قوله لوجوه منها
تعسر النقل باللفظ وامتناعه كما صدر كما وكيفا بحيث لا يقع فيه تغيير اصلا
ولو سمى فاخاصة ان الالفاظ والحروف الصادرة من الاشبان لغير المستفرا ذات
فيمتنع عادة حفظها على وجه ما ذكر ولو بكلفة ما يصدر فيمتنع التكليف به المتأكد
ان عموم قبول خبر العدل يقتضي جوازه ولو كان منقولا بالمعنى الثالث حصول
الظن بالمعنى المجتهد بالمطابقة وعدم المخالفة وهو حجة مطلقا وكما اصالة
عدم تغير المطلوب والمعنى المقصود باللفظ المناسب لاخبار الواردة في جواز
النقل بالمعنى اذا لم يتغير وقد مر في صدر هذا التعليقة الاشارة الى جملة منها
هذا ولا يناف ما فيه خطأ الرواة في بعض الاوقات كما يكشف عنه تحفظة الائمة عليهم
بقولهم ليس حيث ذهب واني اين يذهب ولم اقل كذا وما يؤدي
مؤداه في مثل اشتباه الحرة المشرفية بالمغربية ونحوه وتعدد في سبب
اختلاف الروايات ان منه عدم حفظ الحديث على وجهه ومثلا نرى ايات
محاريب مضطربة متنافية غالبا لان ذلك لا يوجب المنع من العمل مطلقا لان
اعتياد مرور يؤدي الى استراط العصمة وتعدد مثله في نظائر من تخصيص
العموات حتى قيل ما من عام وتدخص واستبعاد الامر في الاسخيا جتى ادعى
المحقق فيما سلف رفع الوثوق ووقوع الاشتباه من اهل اللغة وتخوم مع ان

العام حجة في العموم كالامر في الوجوب نعم يجب قول اهل اللغة حيث لم ينظر الاشتباه بقي قوله
اما بغير العربية اه كالسريانية والعبرانية وهو الظاهر اما وقوعها بعبارة واسوة منها فالظاهر
انها قانون كلام الفاعلين بكليف كان يسعهم ان يأتوا بمثلها فضلا عن ان يأتوا بعينها امر تبس
قوله رح بان رواه من العصمة اه اقول وكذا الرواية عن الراوي اذا الم يلفه سواء ذكره
راسا او ذكره مبهما قوله رح لان الامر يدل على كونه اه اقول وبيان ذلك ان الامر يدل
على حسنه بعد حضور وقت العمل والنهي قبل الحضور يدل على قبحه فقط ولو فرض ان حضور
العمل وقته فيلزم من ذلك كون الشيء الواحد حسنا وقبيحا في زمان واحد ويلزم قبل النهي
بنفس ما تعلق به الامر وهو باطل واما وقوع النهي بعد الحضور وقبل فرض ان يسع الفعل يتعلق
الامر ويجب الفعل وان لم يفعل فليس فيه اثم من العمل كما ذكر لان النهي قد كشف عن انتهاء
حسنه الى زمان النهي وانقضاء زمان الحسن وعن تجدد زمان المستقبل وهذا لا شبهة
فيه لان النسخ انما هو بالنسبة الى المستقبل وبذلك يندفع ما اعله بتوجه ورود على الاول
الثاني وهو قوله فيتعذر ان يكون النهي عنه قبيحا اه من ان النهي بعد الحضور
وقبل زمان يسع الفعل يتعلق الامر ويجب الفعل وان لم يفعل فليس فيه اثم من العمل كما ذكر
لان النهي قد كشف عن انتهاء حسنه الى زمان النهي وانقضاء زمان الحسن وعن تجدد
في الزمان المستقبل وهذا لا شبهة فيه لان النسخ انما هو بالنسبة الى المستقبل وبذلك
يندفع ما اعله بتوجه ورود على الدليل الثاني وهو قوله فيتعذر ان يكون حسنا
يكون النهي عنه قبيحا اه من ان النهي بعد الحضور ينافي عن الحسن فيتعذر حسنه
للامر يكون النهي عنه قبيحا وبعد الوقوف على ما ذكرنا قوله رح قبل وقت العمل اه فيه
نظر لان النسخ ثمة وقع قبل نفس العمل وبعد حضور وقته كما يكشف عنه الاستثناء
بعد قوله رح كما يدل عليه اه اقول هذا ينافي في الظاهر التسمية بذبح الله والمدح
بذلك اذ لو لم يكن نفس الذبح ما مورا به لم يكن للتسمية وجه ولا مدح اليهود كذا

بنا في الفداء بذبح عظيم اذ لو كان المأمور به نفس الفداء فان خاصة تحصل الامتثال ولم يكن
للفداء بالكبش او بالحسين ع كما هو الصحيح عندنا وافقنا بعض العامة وجها واما قوله فيتعذر
الرؤيا فلا يناف نبوته لان التصديق يقع بالعزم على الفعل والانقياد والانقياد كما نحن فيه
التسليم في ولده وان لم فان بها اجمع ووجه ذلك ان رؤيا النبي ع لما كان كالوحي الما
كان والا على وجوب الذبح فبالبناء على الذبح والعزم عليه قد صدق الرؤيا واما قوله مع
ان فيها طعنا اه ففيه منع لان ذلك من باب الشفاعة ومثله كثير قد ورد به الاخبار
فالوجه ان يكون انه كان اخبارا وحكاية للامر بذلك وفرق بين الامر الشيء حقيقة قبل
حضور وقت العمل والاخبار بالامر بالشيء بذلك قوله رح وهو الاعلام بزوال مثل الحكم
اه انما قيد بمثل الحكم ولم يقل بزوال الحكم لان الزوال لما كان مستندا الى البدو الى ما
بعد زمان النسخ ليتحقق الزوال فلو قيل به اذ لو كان ثابتا الى حين النسخ من سبيل له
ولم يتعلق بجعل لا منه فلم يثبت في زمان النسخ ثم يكن النسخ من يزيل حقيقة وانما كان
الناسخ يكشف عن عدم البقاء من اصله في الواقع فلم يكن مزيلا وانما يزيل مثله فالظاهر
بقوله رح وهو فاسد اه اقول لان الوسطى ليس حكما ليتعلق به النسخ بل هو موضع
وانما كان الزيادة انما توجب الخروج عن الوسطى لكونها زيادة متعقبة عن الوسطى
ومتاخرة عنها مع تأمل فيه انما لتحقق الوسطية مع الزيادة انما ان اريد في الاية الوسطية
المطلقة واما اذا كانت الزيادة متفرعة ومتاخرة عن حاقيتها فلم يتحقق نسخ الوسطى
كما لو زيد بعد المغرب او قبل الصبح مثلا وقلنا بان الظهر هي الوسطى لا بين ان نرفع الوسطى
ليستلزم رفع وجوب الثالث من الامر بالمحافظة لانا نقول ان وجوب اصل الوسطى
قد ثبت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات حيث ان الوسطى منها انما خص امرا ثانيا للا
هتمام وهذا الاهتمام والتاكيد قد ارتفع برفع الوسطية وهما لبسا بحكم شرعي فلا يلزم
ان يقول من الجانبين بتكلين وجوبين بفعل واحد كما لو اجب المنذور حيث اتسع فيه الوجوب

بطريق القطع فهي معتبرة وينبغي بها الحكم في غير محل النص القطع قد يحصل بالعقل كما لو استبد العذرة بعينها حيث ورد النص فيه بالنجاسة فان خرجت ملوثة فالاول والا فالثاني فان العقل قاض بان الحكم بها انما هو بمقتضى الخلقة ولا تختلف باختلاف الاشخاص فيتعدى من حكم المنصوص عنها الى غيرها لذلك وقد يحصل من الاجماع كما لو سئل اعرابي جامع زوجته في شهر رمضان انه قال كفر من البين انما لا تختص بالزوجة قطعا واجماعا بل تعم الاجنبية والبهيمة وغيرهن بتنقيح المناط القطعي العلة

قوله ره اما لو قال علة الحرمة في الاسكار الخ اقول ناقش فيه سلطان العلماء بقيام الاحتمال هنا بان يقال ان ارادة اسكار الخمر وجعل اللام للعهد والاشارة الى الاسكار المعهود وفيه انه خروج ودخول عما تقتضيه العبارة للفرق البين بين قولنا علة الحرمة الاسكار او هي الاسكار والموجود فيها هو الثاني دون الاول والاحتمال انما يتطرق في الاول خاصة لان الثاني انما يفيد حصر العلة في الاسكار فيفيد عدم مدخلية خصوصية المادة اذ لو كان لها مدخلية لم يكن الاسكار بمجرده علة بل الاسكار مع الخصوصية وهو خلاف المطلوب والظاهر من الاسلوب لان العدول عن التعبير الاول الى الثاني لا يكون الا لفائدة الحصر والقول بان الحصر لا ينفي الاحتمال بجواز ارادة العهد والحصر والقول بان الحصر لا ينفي الاحتمال معا بالاضافة الى فهم عليه غير الاسكار المعهود فيكون المؤدى ح ان علة الحرمة من اسكار وخاصة دون البول والطعم بالانفراد عن المادة او الاجتماع معها مدفوع بان مراده ح من انتفاء الاحتمال الاخير لا لاحتمال وبالجملة ان الاحتمال يحتمل وجهين الاول الحصر الثاني ان الاصل في اللام الجنس لانه الحقيقة والمعاني الثلثة الاخر مجازات على ما ذهب اليه جمع من المحققين فالحمل على العهد من دون قرينة خلاف المعهود والمنصوص عليه من عدم العدول عن الحقيقة الا القرينة وهي هنا منتفية وهذا اجلى

قوله

قوله ره وما اسكر كثيره فقليله حرام فان الظاهر منه ان علة الحرمة اسكار الاول الخمر لا الاسكار المطلق وهذا ايضا الظاهر من افادة الظهور بظهور الاول في الاسكار المطلق يظهر الثاني في الاسكار المخصوص وشتان ما بينهما من الفرق ففي قوله ره انتفى ذلك الاحتمال الاسكار المخصوص الذي هو الظاهر من التعليل لاطلاق الاحتمال المشار اليه اعني انتفاء احتمال الاسكار المخصوص الذي هو الظاهر من التعليل لاطلاق الاحتمال ليرد عليه احتمال العهد في اللام فان الاحتمال وان قام فيه الا انه بعيد وخلاف الظاهر والمفهوم عند التعارض كما ذكر فافترقا وقوله ره واذا اتضح هذا فاعلم اقول هذا كلام منه ره يظاهره يبطل اصلين بنى عليهما بنيتين العقايد الحقة احدهما جواز ان يتخلف المعلول عن العلة والاخر الترجيح بلا مرجح بيان الاول ان الغرض فيما لو ثبت العلة ومع لا يتخلف المعلول اذ لو اعلى تقدير التقدير فمع تقدير اخر يمكن ان يكون لاحد امرين اما المانع فيه يمنع تاثير العلة كتخلف الاحراق في ابرهيم للمانع او لفقدان العلة واعني بها خصوصية في المحل منتفية في الممنوع واما اذا انتفى المانع والنقصان مع ذلك فتخلف المعلول من علة ح يطلان قطع بحيث لا يمكن انكاره فيمكن حمل كلام السيد ره على علة المنصوصة لعلها يكون من ذلك باحتمال وجود المانع او ثبوت الخصوصية ليس الاول والثاني ان الحمل اذا دار بين اصل المعلول لعلة على المعلول الاخر منها ايقظ بالخصوصية ولا مانع لنا منه ذلك وهو ظاهر فلا بد للترجيح من مرجح مما ذكر هنا وايقظ فقد اتفق الشيعة والمعتزلة على خلاف الاشاعرة على الحسن والقبح العقليين وان الاحكام الشرعية بالعلل والحكم والمصالح ونفي الفعل عنه تعالى بلا غرض بلا عن كل فاعل مختار وح فنقول بعد نص الشارع على علة الحكم في الخمر مثلا فالتبيين مع شركته لها في العلة اما ان يكون حكمها

وهو الظاهر او خلافه ويلزم منه الحكم على خلاف المصلحة والحكمة اذ الحكمة المقتضية للحرمة فيها للوجه يكون الحرمة مصلحة فيها ايضا فاما ان يلزم منه الحكم على خلاف الحكمة او الحكم بلا غرض صحيح وكلاهما باطل فلا بد وان يتعلق الحكم فان قلت ذلك مسلم ولكن اختلاف الحكم والاغراض بالنظر الى اختلاف الموضوعات والخصوصيات ايضا غير مستنكر ومن الجائز اعتبار خصوصية في مورد العلة او وجود مانع فيما يطرد فيه العلة يمنع عن تاثيرها كما مثل قبل تقويم العالم بانسلاخ الخصوصية ايضا لا يسلم اطراد الحكم في المعلول الاخر لتلك العلة لما عرفت من احتمال وجود المانع وهذا الاحتمال قايم في كل المحال فانى لكم التعميم في المقال قلت هذا كلام فانه كما يفهم منه العموم لغة وعرفا الا ان ياتي المخصص فكذلك المقام لانه يفهم منه عموم الحكم عرفا ولغة بلا قرين وجهة مفاهيم كلام الشارع وعموم الادلة الدالة على حجية العرف واللغة يتناوله الا ان ياتي المخصص للقرين حكم ومثل ذلك الحكم المعلق على المفرد المعرف على القول بكونه حقيقة في الجنس حيث يتبين ان تعليق الحكم على الجنس لا يستفهم على مفرد الا ترى ان قولنا الرجل خير من المراة لا يستلزم خيرية كل فرد منه فيها كما في فاطمة ومريم والجواب عنه ان وجود الكلي في الخارج عين وجود الفرد مع الحكم جميع الافراد لا نظر الخصوصية او التخصيص وبمثله نقول هنا ايضا قوله ره كان هذا الفعل الذي مصلحة الخ اقول فيه ان هذه العبارة حاصلة في جميع الاحكام مجملا لان من المعلوم من مذهب العدلية ان الاحكام الشرعية مبنية على العلل والمصالح على ان العلة لو لم يكن واقعية فلا فائدة من ذكرها مع لزوم الكذب مع التحيل في التشريع وان كانت واقعية فلا معدل عن الشورى والتحكم بناء على عدم جواز تخلف المعلول عن العلة وانما منع السيد في اول كلامه عن الشورى بناء على ان العلل

انما

انما تبين عن الدواعي على الفعل او وجه المصلحة فمن ثبت في المشاورة امتنع التحكم كما ذكرناه والقول بان ذكر العلة لا يوجب فائدة العلم بوجه المصلحة المجهول لولاه ممنوع بان هذه الفائدة محتاج اليها في كل الاحكام فلا وجه لتخصيص مقام بالذكر دون مقام فلا بد وان يكون التخصيص في الذكر فائدة ايقظ والفائدة ظاهرا الاغراض الاخرى وهذا هو الاغلب في العادة والمرجع اعتباره في الحاورات العرفية فان وجدها فالفائدة سوى هذه فلا ريب في وهنها ومرجوحيتها بالنظر الى فائدة الشورى فلا يعدل عن الراجح الى المرجوح فان قلت فائدة الشورى موجودة في سائر الاحكام فلا وجه لعدم ذكر العلة في كل مقام قلت لا واجب في كل حكم من الاحكام ان يحال بفائدة مشتركة بين غيره من الاحكام مجوزا ان يكون الوجه فائدة مختصة ولا يشاركه غيره فيها وهو واضح قوله ره الا ظاهر عند ذي الخ قال سلطان العلماء والاظهر عنده هو الاول لكن مشاهدة القرينة على سقوط ما عدا العلة المنصوصة اذا لم يبلغ حد القطع انما يفيد ظن التعدية ولا يصير بها وامثالها قياسا في اعتبار هذا الظن فكم اشرنا اليه ان اعتبار هذا الظن ليس محل المنافشة من اصله لانه حاصل من الالفاظ ودلالة اللفظ والظن في الموضوعين اعني الاصل من ظاهر دلالة الالفاظ محل من الاتفاق في اعتباره نعم المنافشة في الظن الحاصل للمجتهد لا من دلالة اللفظ كالظن الحاصل من الاستقراء ونحوه فان الاكثر على اعتباره لكلية الكبرى وقيل بالمنع الا ما دل الدليل على اعتباره من خارج كالظن الحاصل من ظواهر الالفاظ لان اعتباره منصوص بالاية والاخبار والاجماع والعدل قوله ره ثم اشار السيد ره وتبعه عليه تلميذه قوله ره مع بيانه فيه اقول لا يخفى ما فيه من الخروج عن محل البحث فان محل الاستشهاد في هذه لا يوجب الاستشهاد في الحكم اذ ليس ذلك الا القياس الممنوع عندنا سيما هذه والوجه فيه جواز تعبد

الخصوصية لعدم معرفة العلة ومعرفة محل النزاع هو معرفة العلة بنفس صادق الترجمة
وعدم الاكتفاء بمجرد اشتراك الوصف ولا يخفى انه اذا علم المطلوبية فالمعرفة
لعلية شئ ولو بالنقل حكم بها متى وجدت العلة قوله ره في حال دون حال
اه اقول لا يخفى ان كل ذا يلاحظ الخصوصيات قطعا ويقينا البطلان الترجيح
بلا مرجح ومع ذلك تخرج عن محل البحث وهو فرض عدم اعتبار الخصوصية بنفس
الشارع على العلة المنوطة وليس سترى كان ذلك في باب الدواعي معروف
كل افهم داعية الفهم وارادته من النفس على العلة انفهم معروف لو لم يكن اعرف
قوله ره فيقيدون اه اقول لا يخفى ان التمثيل باعطاء فقير دون اخر كلام متخن
الفكر بيانه انا نرى انه يعطى في العادة فقيرا دون اخر مع انا نعلم ان العلة ليست
هو الفقر وهو حاصل في الاخر مع تخلف المعلول عنه وهو الاعطاء فقد علم من
ذلك معرفة العلة لا توجب دوران المعلول معها فلا يتم المطلوب في المقام
وفيه اولا منع معرفة العلة بمجرد اعتبار الخصوصية ولا يضر مثله في الاحكام الشرعية
لان ذلك من باب العلة المستنبطة اذ لا حاصل لتلك الا الظن بالعلة
وهو المراد من القياس المستنبط والا فلو علم بالعلة كان مبنى بتنقيح المناط
قد بقى لا يرى ان المفروض انا نعلم ان علة الاعطاء الفقر وقد تخلف لانا نقول
انا نعلم ان الفقر له مدخلية في الاعطاء ولا نعلم عدم مدخليته غير مكونه الفقراء
والصلاح والصلاح والسادات ونحوها مانعة عن حد الحلي ومع وجود هذه
الاحتمالات كيف نعلم بان العلة هي الفقر لا غير وبهذا سقط التخلف من فقير
اخمد تربة والله يعلم قوله ره ذهب العلامة رح في النهج بيا اه اقول تمسك العلامة
وسيجئ التمامة اعلى الله مقامه في النهاية الحاجبية وفي رسالته
افرد لها في هذه المسئلة اجماع الشيعة على الحجية وسمعت ان العامة نسبوا

حجيته

حجيته الى الشيعة والى امير المؤمنين ع الحديث المشهور بين المخالف والموالف في صفات
المهاجرين مع الانصار في وجوب الجنابة فقال الانصار الماء من الماء اذا انزل فيجب
الغسل وقال الانصار اذا التقى الختانان وجب الغسل فترافعوا اليهم فاتكى على ع
على الانصار بقوله انتم جئتم علية الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء اذا بقيا
الختانين فالحجة بعد الاجماع عموم الادلة الدالة على حجية مفاهيم الفاظ الشارع ومد
لولانه من الكتاب والسنة والاجماع وقدم الاشارة اليه في صدر التعليقة الى المقام
منها اذ مفهوم الموافقة ليس ابعد من مفهوم الشرط والحصر والغاية والعدد او
بضاع تحريم الشاعيف يفهم حرمة الضرب جزما لا يبعد ان ان هذا المفهوم اعلى
من مفهوم الشرط ولذا نسب الى الشيعة هنا القول بالحجية مع قولهم في مفهوم الشرط
واعترف به من لا يقول بمفهوم الشرط كالسيد ومن وافقه هذا مضافا الى افادة
الظن الحكم وهو حجة للجميع وملا عرفت فان قلت حصول الظن هنا ان استند الى
المفهوم كان حجة والا كان القياس الحجة على غيره ذلك لم يستند الى المفهوم ولكنه
انهم ليس بالحجة عليه لانه يختص بما لو استنبط العلة بالدوران والتوديد راجع
العامة على حجيته على خلاف اجماع الشيعة الا ترى انه يحصل الظن من تصحيح الشارع
نكاح الفضولي بعجة البيع الفضولي حيث ان الاهتمام بامر الفرج اكثر بالنسبة
الى الاموال فحيث صح في الاول صح في الثاني بطريق اولى وانهم لتنع الاخبار
يكشف عن احتجاج الائمة ع في مواطن كثيرة بالقياس بطريق الاولوية وهو ظ
في الحجية والجلالة فاذا وجد من الشارع حكم لجزئي فان كان بالاطلاع عليه بفهم
ويتبادر حكم جزئي اخر فهما عرفيا ومتبادرا متعارفا يكون ذلك الحكم اي حكم
الجزئي من جملة مفاهيم كلام الشارع وملا لولانه فيكون حجة لما دل على حجية
سائر مفاهيم الفاظ الشارع ويعبر عن ذلك بالمفهوم الموافق ومفهوم الوصف

ومفهوم الغاية والعجب عن المفهوم الموافق بالقياس بطريق الاولى لعله لا مشاحة
فيه وان لم يكن بتنقيح بالاطلاع عليه الفهم المذكور والتبادر المزبور لم يكن حجة
لعموم الدليل بل لدليل العموم وهو حجة ما دل على المنع من القياس نعم من ذلك
ان القدر المتيقن من القياس بطريق الاولى وهو ما يعدم عن امر الشارع بالمنع
او ما ذكر في اولويته بحسب بعض الوجوه لا يخ ان عن استدلال اما الاول فظاهر لعدم
اللزوم العرفي ولا العقلي فان العرف لا يفهم من وجوب الحد وجوب الغسل
ايضا ولا العقل فشرب الخمر يستوجب الحد فيه ايضا وهو كما ترى واما عدم
اللزوم العقلي فلا فخ وقاصة بعد توقيفية الاحكام الشرعية وعدم استقلال
العقل في امثال هذه المواضع واما الثاني فلا فخ ايضا من حيث اللزوم العرفي
وهو الفهم العرفي اذ من المعلوم ان مجرد الاطلاع العرفي على مجرد انتفاع الفضل
وسماعهم له لا يتبادر عنهم ولا يفهمون منه مجرد صحة البيع الفضولي الا بعد
النظر والتامل في المقدمات وهو كون امر النكاح اكيد وهذا ليس من
المفاهيم العرفية حد افي القسم الثالث وهو مثل حرمة الضرب المفهوم من
حرمة التافيف بمجرده عرفا ومثل هذا لعلة الاستدلالية ولا نزاع الا من لا
يعتد به وانما نظر الى الدلالة العلامة في الحجية على هذا القسم خاصة وجعله مورد
اجماع الشيعة واما ما شاكل القسم الثاني فاستكل فيه لعموم المنع من الاخبار
عموما وخصوصا كما يأتي ولا باس به هذا ومما يمكن حجية مفهوم الموافقة
مطلقا ومن اصله تمسكها ببعض الاخبار الموجهة لمنها ما رواه الكليني في
الكافي عن سماعة بن مهران عن الكاظم قال قلت له اصلحك الله انا نجتمع
فنشتكي ما عندنا فلا يرد علينا شئ الا وعندنا فيه شئ مستطر
وذلك مما انعم الله به علينا بكم ثم يرد علينا الشئ الصغير فنقيس

بعضنا

بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ما لكم والقياس ثم قال اذا جاءكم
ما تعلمون به فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فهناه واهوى بيده الى فيه الحديث وعن محمد بن
الحكيم عنه ع قال قلت لرجل ذلك فقال قد سمعناه فقضا في الذي قال في فيه وعدنا
الشئ نسالهم بانا فيه عندك ولا عن ابائك شئ فنظر الى احسن ما حضرنا واوفى الاشياء
لما جاءنا عنكم فنأخذ به فقال فيهات فيهات في ذلك الحديث وبما يوجع من سئال
ما ذكر عموم المنع وان كان بالنسبة الى المفهوم العرفي وفيه ان مفاد هذين الخبرين يوجبها
وما ما ثلهما قياس ما لم يرد منهم فيه شئ وهو خارج عن الشارع لان المفروض فقد الاولوية
العرفية الوجودة ان في العرف المادة بعد المنع عن الشافعي لابن ان مع الضرب لم
يود ولا عرف حكم وهو الفخ ظاهر جدا لان الحكم المستفاد من الاولوية مفهوم من اللفظ
كالحكم المستفاد من المنطوق حكما كان مستفادا من المفهوم كذلك بلا لالة الالتزام العرفية
وفاقا اذ الحكم المستفاد من المفهوم حكم مستفاد من اللفظ الشارع في الحقيقة بلا فرق و
القياس انما هو فيما اذا لم يفهم القياس من مجرد اللفظ لاجل عدم الفهم او استنباط
العلة بالنظر بقياس اما اذا كان الحكم مفهوما من لفظ فهما عرفيا بحيث لا يكون
نسبة الفهم من المنطوق اولى من الفهم في العرف ومحاورة اهل اللسان بل لا يكون
حاصلا بتا بل ربما ان يكون الفهم المفهوم اولى بحيث ان فهمه مقطوع به ويكون حالة
من المنطوق اكمل من لا محالة باقوى دلالة ولذا يسمى مفهوم الموافقة بفحوى الخطاب ولحن
الخطاب لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع كما صرح به العلامة الشيرازي في شرحه على المختصر ح
لا يبعد في العرف اصالة الحكمين المفهومين من اللفظ المتبادرين عند الاطلاق على حد سواء
مقيسا عليه ولا يكون ان يكون الفهم بديهة ولو افتقيس على احسنه الا ترى ان في العرف اذا قال
المولى لعبده لا تقطع قلا نا فلسا لا لفظ له فهل يتوقف احد بان المولى لم يمنع من اعطاء
ما فوق الدرهم او الفلس ولم يرد حكمها او ان كلا منهما لم يفد حكما ولذا لو وقع العبد

واعلى ان يكون عاصيا غالفا جديرا للعقاب لاجل عصيانه وخالفته لامر المولى
ولو عاقبه المولى لا يذم العبد قطعا بل يذم العبد جدا على مخالفته وبالجملة كيف يمكن ان نبني
في الحكم المفهوم بالقطع من اللفظ انه لم يرد فيه شئ ولذا نقيسه على احسن منه من اهل
اللسان والمحاورة لا ريب ان سامعا ومحدثا بالحكيم كما نوا كسائر اهل العرف والمحاورة في
اعتبارهم الحكم بالاولوية وعلمهم به في المحاورات الدائرة بينهم لكونه مثل منع العبد من
الذرة من حيث كونه مفهوما من اللفظ ومرادا منه كسائر المفاهيم ومع هذا كيف كان
يتامل وينكك في خصوص الفاظ الائمة في الاحاديث وفي خصوص هذا المقام خاصة حيث
انهم في غيره كانوا يعتبرون المفهوم العرفي جدا وكان المقام لعدم الفارق وتبين ذلك
آية وما ارسلنا والحديث وقضاء العقل والاجماع بل اهل العرف يعجبون لمنكر لافادة
انتا قيف منع الضرب جدا وكذا في مثل قوله تم ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الا ترى الجملة
وقوله تم ومن ان تامنه بقنطار يؤده ومن ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه
يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاولين وتاديه ما دون القنطار في الثالث وعدم
تاديه ما فوق الدينار في الرابع وهذا ليس بقياس للقطع بافادة هذه الصيغ لهذه
المعاني قبل ظهور القياس ولا يحتاج الى نظر واجتهاد ولذا عمل به النافي للقياس
قال شيخنا البهائي ره في حاشيته على الزبدة اتفق العلماء على حجيته خلافا لداود
الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية فتدبر وبالجملة فقد عرفت سابقا
ذكرنا عدم تناول الاخبار لهذا المقام وعدم الملازمة بين الورود على الحكم الثابت
بمفهوم الموافقة سيما وان لم يرد علينا الشئ الصغير فينظر بعضنا الى بعض ونقول
ما يشبهه فان الشعير يقول لم يرد علينا آه دليل على ان هذا الشئ الصغير لم يكن
مفهوما وانما هو ورد فيما بعد بيانا وان الايمان بلفظ يفيد القطع مع
التامل في وبين هذا من دلالة اللفظ على حكم المفهوم كدلالته على حكم المنطوق من غير
تعقيب وتوانى عرفي نعم تناول المفهوم الموافقة وعدم ارادته بين لامرية فيه ثم
الشعير انما لم يرد وفي قولهم يرد علينا آه على ورود ه فيما بعد وحكم المفهوم ليس مما
يرد بل هو لازم للمنطوق فلا يطلق عليه الورود وكذا كون الوارد صغيرا مع ان اللازم
في قياس الاولوية ان يكون المقيس اولى من المقيس عليه والحال في اثبوت الحكم فيه
منها يقينا دليل تناول الحديث له واما الاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس
فعلوم عدم تناولها للمقام لان موردها استنباط المكلف الحكم بالقياس بالتامل
والنظر اذ القياس انما هو فعل المكلف اختيارا وفهم الحكم من المنطوق وتبادره
عرفا ليس فعلا اختياريا بل هو كفهم الحكم من المنطوق ودلالته عليه بلا فرق في الفهوم
العرفي بين انه قياس ولا يطلق عليه القياس بنحو عدم الحلاق القياس على المنطوق والمنكر
مكابر قال والدي العلامة ومنبع الفهامة اعلى الله مقامه في بعض تحقيقاته انه ما قوله
واما الاخبار الواردة في المنع من العمل بالقياس فلا تامل في خروجها عما دل على المنع عن العمل
به فط الا انه لا يدرى معرفة مراده ع من لفظ القياس في تلك الاخبار حتى يحكم عليه بالمنع
من العمل به فنقول غير خفي على من تتبع تلك الاخبار وتامل فيها ان مرادهم من القياس
هو الامر الذي هدته العائل بحجيته وقال بحجيته بيني الحان فرع باصل يجامع على سبيل الظن
والاجتهاد لا ما كان مفهوما من كلام الشارع بحيث يفهمه ويعرفه اهل العرف وكل
من يعرف اللغة ولم يكن من الحمقاء ولم يخرج كسائر المفاهيم الى النظر والاجتهاد ولا
يستنبط فتكفي فيه القيل والقال والجدال ويضرب فيه الاراء ويفتش
لدبه الاهواء وما ذكرنا من ان المطامن الواردة بنا على ابي حنيفة واضرابه
والقايس المشكورة عليه وعلى امثاله وكذلك ما ورد فيها من الامثلة الخاصة مثل
قياس البليس ما بين الماء والطين وصلوح الحايض بعوضها في القضاء وصلوح الصائم
بالصوم المستحب في عدم العدول مع استغنائه الذمة بالواجب من غير ذكر وغير ذلك على انه
لو لم يظهر بالتتبع والتامل عدم دخول ما كان مفهوما لغة وعرفا فلا اقل في حصول الشك
في دخوله فاذن يحتمل شمول تلك الاخبار له ويحتمل عدم شموله له ومجرد الاحتمال
لا يثبت المنع كما ذكر غير مرة انتهى كلامه على بقاءه وهو كلام يليق ان يكتب بقلم التقرير على
وجنات الحور قوله اختلفوا لتاسع اقول الاستصحاب عبارة عن الحكم باستمرار ما كان يقينيا في السعة
في وقت او حال وشكوك البقاء بعد ذلك الوقت وهو على اقسام الاول استصحاب موضوع وهو الذي
يسمى باستصحاب متعلق الحكم الشرعي اعني استصحاب ما ليس بحكم شرعي وهو وجودي وهو مقابل للاول الذي
هو بقاء المعنى اللغوي على حاله وبقاء الزوجية في الخنثى المشكل الواقع على الخنثى المشكل الذي
هو الثاني نحو عدم النقل وعدم التذكية وعدم القرينة وعدم السقط وعدم الزيادة و
امثالها الثالث استصحاب لحكم نفس الحكم الشرعي كاستصحاب احد الاحكام الخمسة بعد نسخ
احد الامرين المذكورين بحيث يلزم منه بقين الامر بالاثنين في حد ذاته
الثاني بعد الطهارة فيستحب عدم الحدث فيلزم منه الطهارة وهذا استصحاب موضع
يلزم من الحكم وعكس ذلك لو شك بملاقاة الماء القليل النجاسة فيستحب الطهارة فيلزم
منه عدم الملاقاة الرابع استصحاب حكم يلزم منه نفي حكم اخر كما لو شك في نفي الذي الموسى
فيستحب الطهارة فيلزم منه عدم النقض بضد حكم وكالمتيمم الفاقد للماء اذا وجد
الماء وهو في الصلوة فيستحب الطهارة ليلزم منه عدم نقض المأمور به اذا عرفت ذلك
نا علم انهم قد اختلفوا في حجية الاستصحاب فقيل بها مطلقا وهو المشهور وقيل بالعدم كذلك كما قيل
والعلة لا احتاج له لان حجيته في الموضع العلة متفق عليه ومن هنا يسلمون بان اصالة عدم
النقل في مثل ابانا ان الوجوب للامر واصالة بقاء المعنى اللغوي فيفيدون الحقيقة الشرعية
والاخبار بعين النقيم وجوابه حجية استصحاب الموضع على ما ذكره الشيخ الحر وقيل ينفي الثالث
وقيل بنفي الرابع وغيره لك وقد استدل القايل بالحجية على ما هو اعتباري لا بد لبيانه من
تمهيد مقدمة وهي ان الاتفاق واقع على بطلان الترجيح بلا مرجح بعد الخلاف في بطلان
الترجيح
الترجيح المرجح وذلك ليس في استناد الممكن في وجوده الى علة وموثر وان توقف ان
الممكن هو ما يتساوى طرفا وجوده وعدمه فكما ان الوجود يحتاج الى علة للعدم لان العدم
الصرف لا يوثر فيه شئ وانما لم يحتاج العدم الى علة لانتهاء الى ممتنع الوجود لبطلان الدور
والتسلسل كذا ان احتياج الوجود الى علة يوجب الانتهاء الى واجب الوجود تقضية بطلانهما
والانتهاء الى الممتنع ممتنع وحيث صح حاجة الممكن في وجوده الى علة فهو غير علة الوجود لان البقاء
كما سلف فان علة الوجود بل هي علة للبقاء اذ تمام البقاء يحتاج الى علة وهو علة الوجود
لان البقاء عبارة عن وجود ثان متجدد وهي الوجود الثاني في بعد الاول والثالث
بعد الثاني والخامس بعد الرابع وهكذا وهذا الخلاف يتفرع على الخلاف في بقاء الاكوان
الا ترى ممن قال بالبقاء ثمة قال بعدم الحاجة الى علة البقاء بل يكفي علة الوجود وانما علة
للبقاء لانه على هذا القول لا يتجدد وجود ثان غير الاول ومن قال بعدم البقاء قال بالتجدد
فيحتاج الى علة اخرى للوجود الثاني وهكذا وهو ظاهر وكيف كان فالمشهور ان علة الوجود
هي علة البقاء وقد بان الممكن كما انه في وجوده يحتاج الى علة فكذا في بقائه لان ما ثبت
جاز ان يعدم وجاز ان لا يعدم واجيب بان المشاهد في العادة في الظاهر ان علة الوجود هي
علة البقاء الا ترى انا نسافر الى بلد على ساحل البحر ليلة عشرين ولا نسافر الى بلد لعلمنا بعدم
وانا في السفر نبلغ السلام الى من كان موجودا ونخالجنا ظن البقاء ولا نبلغ السلام
الى من يحتمل في وجوده وهكذا الحال في جميع ما لا تحصى للعهد وقياس هكذا
هذا واما ادى اليه ظني وكلما ادى ظني فهو مجتهد فيه مع كلية الصغرى بالنسبة الى جميع
الموجودات بل انما تخص بالامر الشارع بالاذان دون غيره القارئ كلام والحروف
التي ركبت الالفاظ انما تحس فانا يعرف وهكذا الامور القارة بقائها انما يعلم بحسب العادة
فهي تختلف اليقم فان بقاء الانسان ليس كانما الاشجار وساقا وبقاء الثابت
ليس كبقاء الجدران والنباتات تختلف كل نوع منها بحسب العادة بالجماد فعادة الزرع

هي العلة للبقاء او هي ربما توجب العلم كبقاء البلوغ وربما توجب الظن كبقاء الانسان
والعلم والظن انما يختلفان بحسب القوة المعينة للبقاء وبحسب العادة فالحكم الشرعي لا
يعلم انه من الامور الدائمة او غير دائمة ولو سلم الاول فلا يعلم من اى نوع منها ليحكم فيه
بالبقاء بحسب العادة الجارية فيه لانه توقيفي ويدل بان الاستقراء لم يكشف عن كونه من
الامور الدائمة اذ لم نجد في الاحكام الشرعية حكما اتى مع ان البقاء كما يحتاج اليه المعلل
كذلك فلا بد ان يحكم البقاء الى ان يثبت علة العدم ومؤداه ان الحكم الشرعي لم يثبت مع
عدم الدليل حيث ثبت الوجود بالدليل فلا بد من ان يثبت العدم والا يحكم بالبقاء فيكون
علة الوجود علة البقاء بهذا المعنى ويدل بان عدم العلة للوجود علة للعدم كما هو المحقق
ولا يحتاج العدم الى علة فان كان الوجود والبقاء مستندا الى الدليل فهو المطلوب
والا خرج عن محل الخلاف ولان مرجع هذا الى الدليل الشرعي حيث يتساوى الجميع اذ الملزوم
بحكم العرف واللغة اخص من الدليل بوضوع ومقام بحيث لا يجمع محل الشك والخلاف فالحق
فيه الاقتصار على موضع اليقين والمنصوص ولا يتعدى الى غيره بمثل هذه الوجوه الاعتبارية
الان يثبت بنقول ان موضوع الحكم اما لم يحصل فيه تقييد مطلقا لا من حيث موضوع ولا من
حيث وصف الموضوع فلا خلاف في بقاء الحكم الشرعي ويدل على هذا الدليل المطلق
كقول الشارع مثل الكلب نجس والماء طاهر البول نجس والمصلوب واجب والخمر حرام
ونحو ذلك فان الاعتبار الصحيح والعرف قاضيان بعدم الانخرام من يوم الى يوم ومن زمان
ونحو ذلك مقاما الى عدم الخلاف وان حصل التغير فاما في الموضوع نفسه واما في وصفه
فان كان في الاول فانما يحكم بتغير الحكم ويقال الحكم بزوال الاسم المتعلق به الحكم
كالخل اذا اشار بالماء والعذرة دودا او ترابا والخمر خلا لان الحكم لاحكام الشرعية
انما تتبع الموضوعات اللغوية والعرفية خلافا للشيخ حيث جعل الحكم تابعا للاسم فان
الحكم انما يتبع الصورة والصورة واستيلاء الحكم الشرعي بعيد فان تغير الحقيقة اقرب

دفعا

دفع الحكم بزوال التسمية والحق ما ذكرنا لان الشارع قال الخلب مثلا نجس لا التراب
والدود ونحوها بل حكم بطهارة التراب والدود ومن ذلك ثبت احكام الاستحالة لا
نقلا بما ذكره في الكتب الفقهية وان كان في الثاني فهنا محل الخلاف فمن قال
بحجية الاستصحاب قال ببقاء الحكم مع زوال الوصف كالطين النجس المخمر كما في الخبر اذا زال
تغيره من قبل نفسه او بتصفيق الرياح ونحوه ومن قال بالعدم قال بالعدم والاقرب
الاول ووجه الشك في زوال النجاسة بعد اليقين بها بزوال الوصف ومن هنا وقع
الخلاف والمستفاد من الاخبار للتوقف ببقاء يقين الحكم مع زوال الستابن الحالان
يزول بيقين وقد وان الحكم الشرعي اذا ثبت دام وليس كما يرى ان الحكم الشرعي اذا
ثبت جاز ان يدوم ويجاب ان لا يدوم فلا بد لدوامه من مدرك وعلل في اخبار كثيرة مستفاد
بدوسؤال الراوي عن حكم الشك الطاري لبقاء الحكم السابق بانك كنت على يقين من
امرك ولم تستيقن خلافه ولا تنقض اليقين بالشك ابدا الا بيقين مثله ونحو ذلك
مضافا الى الاستقراء في كون الحكم الشرعي ثابتا حتى يثبت خلافه في الطهارة والنجاسة
والعدالة والاسلام والحرية والرق وغيرها والله يعلم قوله ح والاجماع واقع على وجوب
العمل فيما قبل الوصية الخ اقول المراد بوجوب وجوب الاتمام المطلوب فيستفاد الرجحان
في محل الشك وقائل ان يقول لا نسلم الاتفاق على وجوب الاتمام بل الاتفاق واقع
على وجوب اتيان كل جزء وهكذا الى زمان الوصية وبالجملة فمعلوم الاتفاق هو وجوب
الاجزاء فعلى اى جزء وجب الاتيان بالجزء الذي بعده بالاتفاق ايضا وهكذا كل جزء
يوتى به يكون متفقا عليه حين ما ياتى به وهكذا ولا نسلم وجوب الاتمام كليا
مع قطع النظر عن خصوصيات الاجزاء ليستصحب فان قلت على تقدير ما ذكرتم يلزم تعدد
الاوامر بالنسبة الى كل جزء وانه انما يتعلق الامر متعددة بل امر واحد وهو الامر
بالكل قلت تعلق قبل الشروع وهو متيقن قلت لا مانع من وجوب الكلي بامر

وجوب الاتمام بامر ثان فان الامر بالكلي قد تعلق قبل الشروع والمكلف كان مخيرا بين
افراده والامر بالاتمام قد تعلق بعد الشروع وهو متيقن عليه ولا يجوز ذلك العدول
الى فرد اخر جاز قبل الشروع فعلم ان المكلف به امران وح فمن الجايز تعلق اوامر متعددة
بعد الشروع بالاتفاق اذ كما يجوز الامر الثاني بالاتفاق كذا يجوز الثالث والرابع وهكذا
بالاتفاق فان قلت ان الصلوة المتيمم كصلوة المتوضي اجماعا وفي صلوة المتيمم تلك من الجايز
ان يكون سلوة المتوضي وكصلوة كما تلك ولا محذور من النقض والاجماع ويمكن ان يوتى
لم يرد في الشريعة الامر الجزئيات الا بعناوين الامر الكلي وح فلو وجب كل جزء انما هو بوجب
الاتمام على الوجه الكلي الا ان يوان الامر بالكلي والامر بالاتمام متغايران فلم يبطل قاعدة
بوجوب كل جزء بامرين الامر بالكلي والامر بالاتمام فوجوب كل جزء انما هو بسبب ان الامر
الكلي والامر بوجوب الاتمام فهو حكم اخر مستأنف عليهما فيستصحب ويمكن ان يقال ان قيد
الاتمام انما هو محرم قطع العمل قبل الوصية بعد تمام لا مطلقا اعلم كم فيستصحب الا ان
يقال بعد الوصية يشك في الامر بالكلي لاحتمال ان يكون الامر الكلي مغيا بموت المكلف
بمعنى ان بعد الوصية يجوز ان يبطل العمل ويجوز ان لا يبطل العمل لا يتحقق منه ما يطلق
عليه العمل بل الامور بها هنا لم يعلم الامر به لان بالوصية يشك في الامر بالكلي قبل الشروع لانه على تقدير
كون وجود الماء ناقضا للتيمم من الابتداء لا يكون الصلوة مامورا بها في الواقع ان
الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه مستحيل وح فالشك في الابطال يشك في الامر
بالفعل وح نقول وجوب الاتمام والمضي قبل الوصية وكذا موته قطع العمل في
معرض القواطع لا يتيقن بثبوته لان الشك في الاثناء شك في الابتداء والاستصحاب
مشروط بتحقق الحكم بثوته وقاعا بالنظر الى زمان كالماء المتغير بالنجاسة وكالمتيقن
بالطهارة الشاك في الحدث او بالعكس واما نحن فنقول اليقين بحكم واقعا فلا
فرق بين الشك في الاثناء في صحة الابتداء وبين الشك في الابتداء في صحة الابتداء

وبين العلم

وبين العلم في الاثناء بعدم صحة الابتداء المانع اذ التكليف لا يثبت بمجرد الشك ولا يصح
الاستدلال به ولا قصد القربة به جدا ومن المعلوم ان وجوب الاتمام انما هو تبع للامر بالكل
لا مستقلا اذ لا معنى لوجوب بعض المطلوب خاصة وهو ليس بصلوة اتفاقا بل بعض المطلوب
قطعا والامر المتعلق لا بالكل فحيث شك في الامر بالكل يشك في وجوب اتمامه ولا
يكن قصد القربة فيما بعد الشك وما يتحقق الاستدلال فيه وفيما قبل الشك الظهر والجلوس
في شرطا الاستصحاب اليقين الحكم او الظن في حال الشك كالشاك في الحدث فانه
متيقن في زمان الشك بالطهارة قبل زمان الشك وكالماء اما المتغير فانه يقول
المتغير والماء في معرض البحث فلا يسلم الحكم قبل زمان الشك لوجود الماء في الاثناء
ويجوز كونه ناقضا فيلزم منه تحقق عدم الامر بالصلوة واما نحن فنعلم الامر بوجود الماء في اثناء
فنقول انقلب اليقين السابق على وجود الماء بالشك لان اليقين بالحكم او الثابت
ثم عرض الشك فيه زواله كما مر نظيره في المثالين بل بعد وجود الماء علم ان يقينه بالحكم
انما كان بمجرد الاعتقاد لا واقعا ان علم الانتفاء في اى انتفاء الحكم في الواقع
كالمتيقن للطهارة الشاك في الحدث اذا علم بالحدث في الاثناء فانه يعلم
عدم الامر بالصلوة في الواقع بل انما كان بمجرد الاعتقاد ولا فرق بين العلم
بانتفاء الامر بالصلوة ولا يصح الصلوة والاستدلال بها الا العلم بالامر و
اليقين بالحكم سابقا كما مثل انتفاء شرطه في كون اليقين الاول بمجرد
الاعتقاد لما علمت من كون الشك في الامر مرتبة العلم بعدم الامر ثم
عدم الحكم وعدم صحة الاستدلال وقصد القربة وان الشك في الاثناء في
الابتداء في مرتبة الشك في الابتداء في عدم صحة الاستدلال وبالجملة فالاتيان
باليقين السابق بمجرد الاعتقاد اذا لم يبق على حاله وانقلب شكا كمن يتيقن
تغير الماء بالنجاسة في زمان ثم عرض له الشك في زمان اخر بان الماء

الزمخ من الماء الذي تيقن تغيره في الزمان الاول

في زمان اليقين بالنجاسة والشك هل كان متغيرا بالنجاسة ام بما يشابهها
من الاجسام الطاهرة والمشتبه عليه ولو بالشك في الاشتباه فانه لا يحكم بالنجاسة
ع نظرا الى القواعد لان اليقين الاول غير متحقق وعند بقاء في بل بما دام شاكا وكذلك
معروض البحث فان المكلف قبل الشروع كان متيقنا وجوب الدخول وبعد
وجود الماء في الاثناء شك في الوجوب الثابت وانقلب يقينه الثابت الى
ومن المعلوم انه لو كان شاكا في الوجوب سابقا لم يثبت عليه الحكم فكذا لاحقا
كالشاك في اليقين ابتداء وفي الابتداء وقد عرفت حكمه فان قلت قد جزم
بوجوب الدخول في الصلوة بالاجماع وكان مكلفا قلنا اليقين بوجوب الدخول
انما يثمر لو لم ينقلب شاكا كما هو المدار في جميع مواضع الاستصحاب فان اليقين
فيها ثابت والشك انما يتم ثابت الا ان كل في زمانه لانه ينقلب اليقين شاكا
كما في المثال المذكور وكما فيما تيقن بعض العلامات كون امراة من
محارمه في زمان ثم تامل في زمان اخر فظهر انها لا هذا اليقين بل الشك
او اطلع على علامات اخرى في زمان اخر تعارض تلك العلامات بحيث ينقلب
يقينه شاكا مع انه حين لم ينقلب بالشك كان مكلفا بيقينه من حرمة التزويج
بها وحلية النظر اليها وهكذا في جميع الامور المتيقنة عليه كانت متناولة له
وبالجملة فالاحكام انما تتبع الموضوعات والمعاني الواقعية لا الموضوعات التي
يعتقدها المكلف حتى لو شك في الموضوع شك في الحكم وبالعكس تدبر وتامل
قوله الاول ان المقتضي للحكم الاول اه اقول توضيحه ان التيمم قد اوجب لا
باحة اي اباحة الصلوة فالمقتضي للحكم الاول وهو اباحة الصلوة مثلا ثابت
واحتمال رفعها بتجدد الماء فيه معتبر لان الحكم كما يتوقف ثبوته على النقل فكذا رفعه
يحتاج الى النقل صحيح حبل الشارع التيمم مبين فالاصل يقتضي ثبوته وبقاءه
حتى يرد من الشرع رفعه وكون العارض المقرر يوجب رفع الامر انما هو بحسب الا
الاعتياد والاحتمال من غير ان يدل عليه دليل من الشرع فلا يكون معتبرا والاحتياط
رفع كل حكم ثابت بمجرد احتمال عدم بقائه وهو باطل اتفاقا ويمكن الجواب بان ثبوت الحكم
كما يتوقف على الدليل كذا دوامه وبقائه بل فلا بد من ان ينظر الى الدليل الدال على
كون التيمم مبيحا فان اقتضى الدوام واستمرار الاباحة كان ابقاء مستندا الى الدليل
وكان خارجا عن محل الخلاف وان اقتضى ظاهره الاختصاص بالحالة الاولى عرفا حال
عدم الماء كان الحكم بالثبوت في الحالة الاخرى وهو حال الوجود فاريا من الدليل
وعلى هذا فيمكن ان يقرر في مسئلة التيمم المشمل من المقام ان الدليل انما اقتضى
وجوب التيمم عند فقد الماء ومقتضاه اباحة الصلوة عند فقد الماء لا وجوده فيكون
حال الوجود عاريا عن الدليل وكذلك لو تمسك المخصم بوجوب اتمام الصلوة وحرمة
القطع لو سلمنا ذلك فانه يختص بمحتمل حدوثه اعني الاجزاء عما لو فقد الماء فلا
يتناول صورة وجوده فان قلت قوله تم لا يتناول الحاكم بعدم هذا الان العمل
بصون عرضه على صلوة المتيمم بعد وجود الماء فيتناوله قلت قد عرفت
ان المراد من العمل ما يكون مامورا به وفي المقام هو نفي موضوع الشك الذي هم
الان بان محرمة بتناول موضع الشك اليقيني وهو الحط وفيه تامل اولا بان
ان عموم قوله تم فان لم يحل فاماء فتيمموا مقتضاه ان تاثير التيمم لاباحة
الصلوة مشروط بعدم الماء مطلقا من غير اختصاص هذه الاباحة الحاصلة من التيمم
المشروط فضلا بعدم الماء بمكان دون زمان او حال دون حال الحاكم باتي ان تاثير
ما يرفع هذه الاباحة فيما الجملة مقتضى الدليل ان حصول اصل الاباحة مشروط بفقد
الماء وادامتها واستمرارها ثابت باطلاق الدليل وهذه الاطلاقات تتناول
جميع الازمنة ومنه زمان الشك وزمان وجود الماء فعلى المدعي دفع الحكم

والاباحة الاثبات وتقييد الدليل لان الاصل في الاطلاق بقائه على اطلاقه الى
ان ياتي المقيد كالعام بالنسبة الى المخصص ويكون هذا التيمم نظير عفو اشفاء الذي
يمثل به المحشي لان فيما ياتي بلا مرية ونظره ان الاطلاق اي اطلاق الدليل
فتنبه ولكنه يخرج عن محل الفرض والخلاف وهو الاشتباه بالاستصحاب ليس
الا فتدبر وتامل والله يعلم قوله انما هو احتمال اه اقول لا يذهب عليك عدم
حسن العبارة فان العارض احتمال المجدد بل تجدد ما يوجب زوال الحكم فتنبه
قوله وقد اختلف الناس اه اقول ان قلت ان البحث في هذا الاصل لا يتم
ثمرا بعد لان الباحث عنه والناظر فيه ان كان المجتهد المطلق فلا حاجة له به وان
كان الرجوع المتحري اليه في الجملة فهم لانه لا يجب تقليد المتحري له وجهان البحث
وعدمه امس راجع الى المتحري نفسه لا الى المطلق فان راى جواز التحري فلا يرجع
الى المطلق وان راى عدم جوازه فلا جواز المطلق التحري ام لا وان كان الباحث
ما ناظر فيه المتحري فلا يجدي ايضا لان رجوع المتحري في هذا التحري يتوقف
فان صحح المتحري نظنه لزم الدور لان حجية ظنه يتوقف على صحة التحري يتوقف
على حجية ظنه قلت ثمرة هذا البحث ترجع الى المتحري والمطلق جميعا اما الى المتحري
فلجواز ان يظهر عليه بعد الرجوع الى هذا البحث عدم جواز التحري فح يتعين
عليه التقليد والمطلق ان وافقه في عدم جواز التحري فمرحبا به وان
خالفه وصحح التحري وقلنا بصحة تركيب الاجتهاد والتقليد كما هو الظاهر
المانع والمحذور يتعين عليه الاجتهاد بالتقليد واما الى المطلق فظاهر وان امكن
رجوع المتحري اليه وايضا فلو صح التحري جاز تقليد العامي له ايضا ان لم يكن اعلم
منه ولم يمكن للعامي تقليد الاعلم او راى جواز تقليد غير الاعلم مع وجوده فيه
كما هو المعروف فتنبه قوله ولا شك ان الحاملة اه اقول بما يظهر من هذه البيان

ان

ان الفارق بين التحري والاطلاق هو عموم القدرة وانه يختص بالمطلق دون التحري
لانه لا يقدر الا على الاجتهاد في بعض الاحكام مع انه خلاف مفروض محل الخلاف فان
الفرض فيه تساوي الحالتين في القدرة على استنباط الاحكام وان الفارق هو الاطلاق المطلق
على جميع مدارك الاحكام منه وان اشركه في القدرة ثم قوة المطلق على تحصيل الاجتهاد
بجميع مدارك الاحكام مع تامل الفقيه بجواز كون التحري حادثا من نظر واسن استكمال وجوده
كما سبق وقد يمكن ان يكون مراد المحقق من القدرة القوة الزايدة الا انه لا يلايمه
قوله بعيده ان عموم القدرة اه وكيف كان فقد صرح المحقق وفاقا للكل في صدر
البحث بان المتحري عالم بما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل لا ما هو مناط الاجتهاد
في كل المسائل وهو معنى ما ذكرنا من الفرق فتنبه والله يعلم قوله على دليل قطعي لم
اقول يمكن ان يقال ان الدليل الرابع قطعي لانه عقلي وهو يتناول ظن المتحري ايضا
لان مقتضاه ان من ثبت عليه التكليف واتسد له باب العلم وجب عليه العمل
بالظن الاقوى فالاقوى وح نعلم ان الظن للمتحري اقرب عنده من ظن المطلق
وفي ظنه ان ظن المطلق خطا وهو حال عن ظن نفسه الى ظن المطلق بان ظنه
يكون مرجحا للمرجوح على الراجح وعاملا بما في ظنه انه ليس حكم الله وخطاه مثل
هذا يعد من الفعل الفاحش جدا تدبر والله يعلم قوله واقصى ما يتصور اه اقول
يمكن المعارضة بالمثل بان يقال واقصى ما يتصور في موضع التراع ان يحصل دليل
ظني على عدم التحري ووجوب التقليد لان عدم جواز التحري ايضا ظني واعتماد
المتحري عليه يقتضي الى التردد بخوفا ذكر فعلم ان لا يحصل للمتحري غير العمل بما يظن
لانه كالادلة القطعي على جواز التحري كذا الدليل القطعي على عدمه ووجوب تقليده
للمطلق هذا وامره بين ظن الاجتهاد وظن التقليد فلا بد ان يرجح احدهما ومن هنا قيل ان عمد المتحري في الاصول لاحد الامرين فيما فان ظن وجب

التقليد عملا باستصحاب قبل ابو عذر الى الاجتهاد فتح الوقف لان ظن هذا الظن حجة باجماع المخالفين في المسئلة لان القائل بوجوب التبحر يعني عليه التقليد والقائل به يعين عليه ايضا ذلك اذا ادى اليه اجتهاده وان ظن حرمة التقليد وجود الاجتهاد فيشكل الامر حينئذ لانه لا دليل قطعي على نفيه بل الوسيل الى اليقين يقتضي وجوبه لعدم تيقن عدم التكليف بالايقان والاحتياط في المقام من اكبر المهام لانه مضطرب الاقدام ومزال الاقدام وقد قال بوجوب الاحتياط جمع يوجب العسر والحرج المنفي ان لم نقل بالاجماع على خلافه الان بن مخالفة التبحر في الظنون عادة فاعدوا الاحتياط في مسئلة لا يوجب حرجا بل التكليف اشق من الكلفة والمشقة فالعمل بالظن المجمع عليه متعين عليه تبعا والله اعلم قوله مسبوق اه اقول لم اعرف وجهه وسلم ترجيح الى انقسام الناس الى مصنفين مجتهدين ومقلدة فتقول ح بالتالي ولا استبعاد في ترجيح كان المقام من مزال الاقدام ومضطرب الاعلام والتطويل فيه من المهام فكان بالحري فيه البسط التام بايراد جملة ما يتعلق به من الكلام وان تقرر في بعض منه المحكم اعلى الله مقامه في يوم القيام فنقول وبالله الاعتصام انه لا خلاف في عدم اشتراط الاجتهاد في مسئلة العلم بجميع الاحكام الشرعية ولا يجابه الدور وامتناعه لعدم حصول الاحكام الشرعية فيما استدلنه كتب الامامية وطرو احكام مستحدثة في اوقايع الحادثة وفروعات جديدة بحسب متطاولة في الازمان المتاخرة ولانه خلاف الفرض والاتفاق لا حضوريا بل حصل العلم به في اية لو شاؤا ان يعلموا علموا واغا التفاوت في استطاعة الاطلاع على ما يحتاج اليه في جميع الاحكام من الادلة المعبر عنه في الاصطلاح بالاجتهاد المطلق ام كفاية ما وقف عليه في المسئلة المجتهد وان لم يقف على دليل غيرها فقيل بالاول وفيما يحكى عليه

الشهرة وبالثاني ايقع مع الحكاية ولعله لا يخلو من قوة لما سنعرفه في الثمرة لا ما يلزم عليه من الحجة او لا بالنسبة للمظنون فالوقوف على احد تلك المسئلة واستفاء العلم بها لا يفيدها اذ لا مدخل لدرقها لما يرد عليها بالمنع بجواز التعلق بها والقدح في المظنون لنفيه او ضعفه بالاضافة اليه لبذل جهده ووقوفه على الحق وقد يكون المجال لانكار الظن لعدم المعارض ولو لعضاء الحادثة بان ايراد الجم الكثير بل الجم الغفير من المطلعين للمسئلة وما يتعلق بها من الادلة مع غاية بذل جهدهم في المباحثة وتنقيح المسئلة يوجب استقصاء هم جميع ما يتعلق بها من التامة والمتشبثة وعلم كل الحجية وعدم وجود غيرها ذكر او هو ان لم يفد العلم المعادي فلا اقل من الظنة القريبة المتاخمة وفيه منع من وجوه عديدة الاول معارضة البحث هو الوقوف والمتشبثة بالمظنة الحاصلة من العيان والمشاهدة لا من الاتكال على عدم ذكرهم في الكتب لاستلزامه بالبديهة اشتباه والكلام في الاجتهاد البسيط لا المركب من التقليد اذ هو مناط الواقع لا يجب ظنه الحاصل له والوقوف على وجوب حصول الظن له بوجود المقتضي وفقد المانع الثاني ان الظن حصول العلم للظنون ولو في جملة من الموانع او كثير من الموانع بين الاحاطة بجميع المدارك بالفحص المقتضي والمانع ودعوى التنوية بين العلم والمظنة مجازفة بينة والعلم بان المسئلة المجتهد من موارد المظنة غير مجدي ليس بواقع الثالث ابراث عدم ذكرهم للثبت والثاني غير ما ذكر العلم للتبحر بالانحصار في الوجود ثم ومنتفي كيف ومن المشاهد وقوف المتاخر ثم المتاخر وهكذا ما لم يقف عليه المتقدم وفي المثل السائر وعلى الالسنة دائم ذل الاول للاخر ثم والى سلسلة الفهم من تلك منتوية الظنين من الموجود ممنوعة الرابع دعوى عدم تاتي الاطلاع على الجميع وعدم حصول التفاوت بسببه اصلا في قوة الظن مباهنة بينة الان نقول

الثاني في نفسه لا وصفه ولا فايدة لعدم الحجية في نفسه ويتمامي امكان الاقوى بالاتفاق الخامس على تقدير تسليم التنوية ولو في القوة والمزية فالتنوية في الحجية محل كلام بل ممنوعة اما اولا فلان قياس لا نقود به نعم لو علمان العلة في العمل بالظن للمظنون هو قدرته على استنباط المسئلة امكن الاتكان من باب منصوص العلة لكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص الدال عليها والعلم بها ايضا ومن الجايز ان يكون قدرته على هو كمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من الخطا من الناقصة وثانيا بالنقض لعلم بجواز العمل بظنه دونه والنقض بل الواقع ان هذا هو العلة كما يستفاد من الاجماع والمقدمات الادعية المذكورة في بحث انسداد الاجتهاد منها عدم التكليف بالايقان بعد بذل الجهد بحسب الوسعة والطاقة وهو منتفي بالاضافة الى المتبحر لان من طاقته وفي طاقة الوقوف على جميع المباني والمدارك والادلة للظنون نادا والواجد العاجز اعلا منه رتبة والفرق ان بعد حصول جميع الشرايط المعتبرة في ظنون الاجتهاد ونفسه والاطلاع على جميع امارات المسئلة يتحقق قوة الاستنباط من دون توقف على امر فبعد حصول تلك الشرايط والاحاطة بجميع مدارك الاحكام والاطلاع عليها انما يتحقق الاجتهاد المطلق من غير حاجة الى شئ ولذا ترى جعلوا محل النزاع اشتراط الخلو في الاجتهاد ومنشا توهمهم محض عدم الاطلاع وثانيا بعموم ما دل على منع التقليد خرج العالم وبقي المباني والجوابات اما اولا فبالمعارضة بعموم ما دل على وجوبه او جوازه خرج المظنون وبقي المتبحر واما ثانيا فبعدم انصراف الاول الى المتمكن من العلم فلا يعم المقام واما ثالثا فبان الظن خلاف الاصل والمنع عنه عام خرج المظنون بالحجية القطعية بلا بعد منع دخول العلم وبقي غيره تحت الادلة فان قلت التقليد ظن فيتناوله العموم قلت قد ثبت عليه من قبل كغيره فيستصحب الى ان يثبت

حجته وعدم وجوبه بعد اجتهاده والجامع هو الاصل في الكل لعلك الاتي في المظنون للاجماع والضرورة ولانا نقول بجواز اجتهاده ولا يستلزمون بجواز تقليده في ظاهرهم بعد الاصل بتعيين التقليد مع عدم ثبوت الاجتهاد ولا قايل بتوقف معرفة المجتهد عليها كالطبابة وغيرها من المعلوم والصنايع فالاصل العدم لان الاصل ان كل احد يجوز له العمل الا ان يظهر المانع اذ لو كان كذلك لم يثبت شرايط الاجتهاد لامكان اصابة الواقع من كل جاهل كما هو ظاهر متين وثالثا ان التقليد خلاف الاصل خرج وبقي ذلك والجواب اما اولا بالانتقاض بالاصل كما مر واما ثانيا فبالمنع مع اليقين بالتكليف وسد بابه اعم والظن المعلوم الحجية في الشريعة يكون العمل بالظن لا محالة فساد خلاف الاصل في نفسه سواء كان حاصلا من الاجتهاد والتقليد فكما ان الاجتهاد ظن فكذلك التقليد والفرق بان الاول اصل دون الثاني تعسف ولا اصل لدى اثنا فبان اثبات حجية ظنه الحاصل لنفسه بالفرع في ظنه الناشي من تقليد لا وجه له انكاسا لاقتضية لم نقل بالتعيين والاولوية بالاصل والقاعدة كما عرفت ولو سلم فمسئورة ابي حنيفة من القهم انظروا الحديث منكم نعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فان قد جعلته عليكم قاضيا والجواب اما اولا فبعدم العلم بقضايا هم للتبحر لا بعد الاحاطة لجواز وجود المانع وثانيا بان مقتضاه العلم وليس بالمتنازع وثالثا بجواز عن الجملة انهم بانوا تنويل المجتهد المطلق في الاعتماد على ظنه اغا يتصور هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليله مني بل على مسائل التبحر للمطلق واعتماد المتبحر عليه يقتضي الحاق الدعوى لانه متبحر في مسئلة التبحر وتعلق بالظن في العمل بالظن ووجوه عرفي ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ المفروض الحاقه ابتداء بالمجتهد

وهذا الحاصل بالفعل يجب العمل به وان كان بالعرض الحاصل بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لانتفاء شرط الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت فلت تركب الاجتهاد والتقليد وهو غير معروف تأمل وبالجملة نعلم التخيير بين ظنين موقوف عليه على ظنية او بين كما هو الواقع ظنية ظنين يتوقف على ظنية التخيير يتوقف على ظنية الدليل الدال على التخيير وقيل في دفعه بمنع انعكاس التخيير في الاصول اجماعا فهو الدال على اعتباره فيها ورد بمنع افادة اجماعهم في الاصول للقطع وانكشف عن قول الامام كاجماع المتخيرين والمخيرين ونحوها هذا على انه منقول بخبر الواحد ولا يفيد الا الظن فيستصحب ما تقدم والقول بان منع التخيير في الاصول انما يوجب الذم واستحالة استناد ظنية في الاصول لاستحالة الاجتهاد والظن بجملة مسائلها مدفوع للقوم ان اعتماد الظن في كل اصل على الاجماع وغيره مطلقا على فرض سنده فيها مردود بان من الجائز عدم اعتباره الا بعد الوقوف على جملة الادلة والاطلاع على جميع مبانى الاحكام الشرعية كما في الفروع فان الظن بادلة خصوص مسئلة لا يعتبر الا بعد الوقوف على جميع الموانع والمبانى وهذا هو الذى يقتضيه الملاك الحاصل بين المتخالفين لئلا يقع بعد الملاك على كلا تهم واد نهم بين الاصول والفروع غير تام على ان المتم بل كاد ان يكون اجماعا عدم اعتبار الظن في الاصول قال المقداد في حاشيته على الاصل الذى بيدى هذا الاصل عندى مقول ولا بد ان يكون بالاستدلال على كل اصل منها اه المراد هنا الاستدلال المحصل للقطع اذا كان تحصيله ممكنا واما ما لا يمكن تحصيل القطع فيه لحكم المسايل الاجتهادية مخفى تحققه على العلماء الاعلام فينبغى امعان النظر انتهى وحيث هذا المقام مما يمكن تحصيل القطع فيه بمباشرة الادلة الاطلاع لانعقاد الاجماع على اعتباره ظنية والوثوق دون ظن غيره الذى هو محل الخلاف

والانتفاء فتدبر وما يأتى في دفع الدور يأتى بقيام الدليل القاطع على اعتبار التخيرى لانه ظن وبقاء التكليف وعدم التكليف بما لا يطاق قطعيان يقتضيان الاكتفاء بالاظن في هذه المسئلة امطلقا اذ لا بد من اجتهاد او تقليد مطلقا لا قطع لاجتهاد بالمخصوص كل القطع لتقليده كذلك وكيف كان فمتعلقها الظن واعتباره بالاصل لا بالقطع كما عرفت فان وجد ما كان مقطوعا به مردود اليقين اولا بان الدليل القاطع انما افاد وجوب العمل بالظن في الجملة لا مطلقا ولا معينا بين ظن الاجتهاد وظن التقليد ظن الاجتهاد والتقليد فحقه بالدليل من غير ان ينافى القطع المذكور وعلى كل القطع مفيد الاطلاق لما جاز او وجب التعيين الثابت بالاجماع وثانيا بما مر من اقتضاء الاصل والعمومات واستصحاب وجوب التقليد عليه قبل الاجتهاد تعيينه فلا يعدل عنه الا بدليل وهو منتف فان قلنا بتقليده فهو المطلوب وان قلنا باجتهاده وجب عليه المصير الى ابقاء حكم الاصل والاستصحاب كما ذكر لعدم المعارض او يتعين عليه التقليد ايضا لذلك وثالثا بانه كما لا قطع لاجتهاده او تقليده كذلك لا قطع لتخييره بل اجماعهم قاطع بالتعيين في الجملة فيقابل القطع باعتبار الظن في الجملة ورابعا بان ما قدمنا يستفاد من الدليل التخييرى السليم العليل لا التحكم والتعيين كما هو مراد القائلين بالتخيير مع انه على التخيير يحتمل التعيين لانه لا قطع عليه فالظن الحاصل من الدليل المعين يدخل تحت التخيير ايضا وخامسا بمنع افادة التكليف بما لا يطاق اعتبار الظن مطلقا بل انما يفيد اعتباره بما لا يسعه تحصيل ما فوقه وما هو اقوى منه اعنى تحصيل القوة الكاملة بالاستطاعة على جميع المدلول والادلة وهو ممكن قطعا لا محالة هذا واما ما بنى على الاستبعاد بان المراد في امثال هذه المسايل مستبعد فيه ان المراد ان الذى كثير غير معروف فيكون مستبعدا ومن اجل الاستبعاد لا يحصل الوثوق والاعتماد

الماخوذين في الظن بالمخبرين في جميع الموارد والله الموفق للسداد حجة الثانى للتخيرى اولا ان كل ما يفرض جعله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلل وثانيا ما مر دان فرض من لا يعلم الرجوع الى من يعلم وتضييف اليها جملة مما تقدم وثالثا استصحاب وجوب التقليد وابقاء حكم ما دل عليه وخامسا اصالة عدم جواز الاجتهاد وانه على خلاف الاصل وسادسا عموم ما دل على المنع العمل بظنه ومنه الحاصل من الدليل وسابعا الدور المذكور وثامنا اصالة عدم حجية ظنه وانه فرض المتنازع موظن المطلق فقاسا على العمل بالظن المرجوح مع التمكن من اقوى منه اجماعا عطلا بلا نقلا وعاشرا عدم اعتبار الظن في الاصول واكمل على نحو ما تقدم فلا يجوز تقليد جملة منها لما تقدم في اجيب عن الاول بفرض التنزيل كما مر مع الجواب وعن الثانى بانه من يعلم وانه معذور وبعد بذل جهده بقدره وسعه والجواب انه لا يعلم الا بعد الاحاطة بنفيه عليه انه لا يعلم ولو بعدم المانع الواجب الى نفى العلم المطلق واذ المطلق ممن يعلم يجب الرجوع اليه فهذا دليل حادى عشر على نفى هذا وما اعلل بين في ازالة رفع الكل بان المرجع مطلق الظن حصل من الاجتهاد او التقليد فتفى اعتبار ظن الاجتهاد لا يفيد اعتباره في التقليد لانه الظن ليس على العمل به دليل قطعى من اجماع او غيره وبعدم المرجح والترجيح من دونه باطل بالاجماع وغيره وما مر من ان ظاهرهم انه اذا لم يثبت بعد الاجتهاد بتعين التقليد ففيه ان بلوغ حد الاجماع وابن ان القطع والعلم المعتبر فيه غير معلوم مدفوع انتهى بما مر ولان الظنين وان تساويا الا ان الترجيح كما بالتقليد لوجوه منقولة كسين حكيه وانه الاصل واشتراط الاجتهاد بشرط وانه من لا يعلم تعريفه الرجوع واستصحاب حكم العمومات الموجبة لرجوع افادة ظاهرهم الاجماع انتهى

بل

وكون ظن التقليد اقوى بعد الانصاف والتخلية وان ادى النظر الى خلافه فمن الاجتهاد في نفس المسئلة لانه كمال القوة في المطلق والاحاطة بالجميع يرجح له قوة ظنه بقول مطلق كما يعتبر ذلك في حق اهل الخبرة بصيغة اولوا الالباب والبصيرة والعقول السليمة والسلائق المستقيمة وبالجملة فان قلنا باجتهاده ادى الادلة المذكورة السليمة عن المعارض المقاوم الى نفى التخيرى وان قلنا بتقليده فهو التعيين والمسئلة والله اعلم بالحقيقة تنبيه لا يذهب ان اشتراط الاطلاع على جميع مدارك الاحكام بالنسبة الى كل مسئلة مسئلة بحيث يطلع على انها هل لها مدخل فيها ام لا حرج فيه ومنافاة ذلك للسهولة وبناء هذه خصوصيات التكاليف الواردة والشرع فيها وفي سايرا الاحكام القاعدة وكذا الاحاديث الخاصة الواردة في النوسعة فالاصل عدمه بل الظاهر انه لم يوجد مجتهد بهذه المثابة في الامامية بل المسلمين قاطبة كما لا يخفى على الخبير باحوال الماهرين منهم المشهورين فضلا عن غيرهم بل لا بعد في ان تكليف بالاطلاق بعد ملاحظة ان كل احد مشغل امور معاشه الضرورية وسايرا فعاله الاضرية العادية ومحض عجب العادة بالاذان الشاهدة والادلة في نفسه واهله واقاربه وعامة في جميع ايامه واعوامه سيما بالنسبة الى بعض الادلة مثل زماننا الذى جل الوارد ان شيبا واشبانا واحداثه بحيث يعلم عدم انفراس ذكره الى يوم القيمة مغنى عن اظهار شواهد ويوجه سهل الله تتمة امورنا وميسر تفسيرنا بمحمد والهم بل من جملة كلمات واولى العلامة وشيخ الفهامة على الله في الدارين مقامه ورفع على اعلى اعلامه اقوامه واعلام طلاله في هذه المسئلة ان كل شئ اذنوا للعلم افاد خصوصا بعد العلم اليقينى بان كل مكلف بدفع اضداد الدنيئة مثل الحسد والكبر والعصبية والرياء والعجب والتعمد واشباه ذلك من الصفات الردية المهلكة التى هى ام المهالك واصل الفاسد وصاحبها عادى عن غير الانتباه بل واد دون عن رتبة البهيمية والشيطانية والتاكيدات والتهديدات الواردة

و في محكمات الكتاب والسنة المتواترة والاحاديث القطعية فوق ما ورد بالنسبة الحقيرة جدا بترتب شتى كما لا يخفى مضافا الى ان وجوب دفعها واهمية بناء الدين بل وبديهي اديان جميع المتدينين بل وبديهي عقول جميع العالمين وغيرخفي ان ذلك يحتاج الى مجاهدات كثيرة وريا ضات شديدة بل الظن ان ذلك شرط لحصول الاجتهاد ويخص القوة القدسية العبرة وفي الحديث لا يحل الفتيا لمن لا يستفتى من الله بصفاء سره وخلاص علمه وعلانيته وبينا ان من ربه ذكر مال وفي الحديث لا يخل الفتيا في الحلال والحرام بين الخلق الا لمن كان ايتم الخلق من اهل بيته بالنبوة ووصيه وقالوا الله ثم والدين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والبقية المقتفون وارث الانبياء وغيرهم انبياء بني اسرائيل على ان العدالة المعتبرة في المفتي لا تحصل بهذه مرتين وكذا خصوصا بعد ملاحظة ان الانسان مطلوب منه العبادة بل يحتمل ان الله تم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وبالجملة اما مطلوب منه التقرب الى حضرته والتوغل في ذكره والمناجاة مع جنابه والتوجه الى محبوبه والاتيان بطلوبه سبحانه الله والآكم جلا وتره ملا فلو منا مرياضة لذته والاشتغال بذكره عن كل ذكر وهب لنا الجد في خشيته والدوام في الاتصال بخدمته بمحمد وعترته صلوات الله عليهم اجمعين امين يا رب العالمين بل التفقه انتم مقربون للعمل وانتم قالوا الله تم اما مرون الناس بالبر وتنسون انفسكم الاية مقربون وكذا خصوصا بعد البناء على عدم جواز التقليد في الاصول كما هو المشهور الى غير ذلك وحين المقام اذا المكلف بعد التوسل التام الى الملك العلام والتضرع اليه في اعطاء المؤنين والاعانة والهداية لابد ان يخلي نفسه فارغة تامة ثم ليسلك بهما وبني على ما حصل من الاطمينان التام بعد ملاحظتها ينبغي ان يحتاط مهما امكنه لكن لا الى حد يعسر عليه جدا وانتم ربما يؤدي الى الوسواس فيحرم المكلف عن العبادة ولذة الطاعة بل ربما يخرب عليه الامر بالكلية وبالجملة ربما يكون الاحتياط خلاف الاحتياط هدانا الله واياكم سواء الصراط بمحمد وآله الطاهرين

سئل الله

صلوات الله عليهم اجمعين الى يوم الدين امين امين قوله ره ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا آه اقول يمكن ان يبين بان العامي في رجوعه الى المجتهد الحي لا بد ان يكون على حجة شرعية لان كون فتوى الحي هو حكم الله تعالى لا يدله من مستند اجماعا اذ الماخذ بقوله من غير دليل كالماخذ بقول الميت بل بكل ظن تماما لم يمنعه والدليل لا يصح ان يكون هو قول الحي لانه تقليد في المسئلة التقليد وهو واضح فلا بد ان يكون غيره وهو اما خفي او قطعي وان كان الدليل ظنيا صح التعليل به لامع القطع بحجيته وبدونه يلزم التسلسل او الدور لانه اثبات الظن بالظن وهو لا ينتج فتعين ان يكون الدليل قطعيا للعامي والقطعي للعامي منحصر في العقل القاطع والضرورة اي ضرورة الدين او المذهب لان الكتاب والسنة والاستصحاب لا يفيدا الا الظن والاجماع القطعي للمجتهد اذا لم يكن مراد فالمتصور ان يكون للعامي منقولا لانه لا يتحقق كما في الاجماع الذي ادعاه المقدس من ان الظن من الحي انه لا يكون مفيدا للقطع له ولذا وصفه بالمنقول في قوله انما ساغ للاجماع المنقول وعلى التسليم نقول عرفت ان الاجماع المحض عنده ره لا يكون محققا للعامي فحينئذ اجماع القطعة لا حجة على العامي فيما افادة القطع له كما ترى فلم يكن الا الضرورة الدين او المذهب وكل منهما ممنوعة اما ضرورة الدين فلان كل اهل السنة مجمعون على العمل بقول الميت خاصة ولا يجوزون العمل بقول غير الائمة الاربعة عندهم من مالك وابي حنيفة ومحمد بن ادريس واحمد بن حنبل ولا يجوزون تقليد الحي بعدهم واما ضرورة المذهب فالاخباريون ينفون جواز العمل بقول المجتهد حيا وميتا ويقولون لا بد من ان يعمل كل مكلف بما يفسره على تفصيل مر وفصلهم في مظانه ولم يقل احد بان الاخباريون خارجون من مذهب الشيعة ودا خلون في احكام اهل السنة فلا يجوز سلبكتهم ومنزلتهم لانهم اكبر واضر ودي المذهب فخروجهم بذلك من المذهب وهو واضح وكذا قال

المقدس الاردبيلي ره وتبعه صاحب الوافية والمدارك وبعض اخي بعد مدة بتة الحاصل وانه اذا علم عمل بما يظن كان وصار في الواقع بكون صحيحا ومعذورا غير اثم ولا معاقب وقال السيد السند السيد صدر الدين ره يجوز ان عمل كل مكلف بظن نفسه من غير تقليد ولا يمكن ان يقال مثل هؤلاء الاعلام قد انكروا ضروري المذهب او الاسلام فيكونوا بذلك خارجين عن مذهب الشيعة او عن الاسلام نعوذ بالله من هذا الكلام فعلم ان دليل العامي في الرجوع الى المجتهد ليس الضرورة بالمعنيين فلم يكن الا العقل القاطع وهو انه اذا ثبت التكليف بالضرورة من الدين والسند باب العلم به وجب العمل بالظن لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق فيكون حكم كل مجتهد بما يؤدي اليه ظنه ورجح نقول اذا حصل له من قول الميت ظن اقوى كما ظن الحاصل للعامي من قول العلامة المشهور فضله في الاذان والمقدس الاردبيلي المشهور فقوسه فوق الاطياف او غير ذلك يكون الظن الحاصل من قول الحي مرجوحا وسيما ان اكثر الكلام والفرح فيه كما هو الشاهد في العادة ورجح نقول ان معنى الظن الراجح ان الظان يحكم الله ومعنى المرجوح ان الظان ليس حكم الله لان الطرف الراجح يسمى ظنا والطرف المرجوح يسمى وهما والمساوي يسمى شكا والشك ليس بحجة فضلا عن الوهم المرجوح ورجح نقول كون الراجح بالنسبة اليه حكم الله مدلول عليه بالعقل القاطع وهو انه اذا انسد باب العلم وجب العمل بالظن اي الراجح واي دليل قطعي من العقل او الضرورة الدين او المذهب على حجية المرجوح فان قلت اذا عرف العامي ان مثل العلامة والمقدس الاردبيلي جوز العمل بقول الحي ومنعا العمل بقول الميت نقول مرادهما انه حجة بالقطع ولم يعلم ان قول الميت حجة بل يقول ان قول الميت ان كان حجة فهو يمنع عن العمل بقول الميت قلت ان في الوافية حكى عن فخر المحققين عن والده العلامة انه عمل بقوله بعد موته بل ظاهره النهي عن العمل لغير قوله وانتم ان المقدس لم يمنع

عن العمل بقول الميت كيف اني يجوز العمل بالظن بل الظاهر انهم يمنعون عن العمل بالظن بل الظاهر انهم يمنعون عن العمل بالظن لموجوهم فيما فرضنا على انا نقول ان العمل بقول الميت ليس الا من حيث الظن بانه حكم الله لانه المكلف به بالدليل العقلي القاطع فيرد ما ورد الوصف وهي انفي الوصف وهو في المثال الذي مثلنا وغيره يتفي الدليل القطعي حجية ما كان ظنيا عاريا من الحجة والدليل القطعي على انا نقول ايضا مسئلة التقليد الميت لما كان خلافيا قد يكون العامي جاهلا بحكم الميت المنع عن العمل بقول الميت على انا نقول ايضا ان مسئلة تقليد الميت فيكون حجة له على انه قد لا يقلد الميت بل يقلد الحي الذي لبعلم انه ليس بفقيه بالمصطلح لكون قوله او ظن عنده من قول الفقيه بالمصطلح عليه وبالجملة فالحي عند المتم ومن حذوي حذوه كون تقليد الحي من باب التعبد لا لاجل الظن الحاصل من قوله كشهادة العدلين كما صرح به في بحث الاخبار الاحاد وصرح هنا لك بان الفتوى كالاقرار والشهادة تماهو من قبيل الاسباب والشروط ويجب العمل به من باب التعبد والدليل لا يساعد بل يقتضي كون المعيار المدار مع الوصف خذ بين وايضا نقول انه اذا وجب تحصيل الواجبات من المجتهد فلا بد من معرفة عدالته جزما لا سيما على ملاحظة جريان العادة بعدم سلامة احد من العلماء من الطعن والقول انه اما حسن الظاهر او الملكة او عدم ظهور الفسق وكل من المعاني الثلثة معرف للاداء فلو رجع الى المجتهد فيها لتم الدور اذ حجية حكمه فرع عدالته وهو كما نرى مع لو تم معرفة عدم حجية قول الميت انتم مع ان عدم ظهور الفسق داخل تحت كل من معاني العدالة والفسق القادح في العدالة مختلف فيه فلا بد من التمييز وهو فرع المعرفة بالعدالة وشروطها وكما عرفت وعدم جواز تقليد الميت مع ان معرفة العدالة فرع المعاشرة اذ قد عرفت انه لا يسلم احد الناس

من الظن فضلا من لرتبة جليلة كالانبياء والاوصياء والعلماء وقد جرى بذلك
العامة فلا بد لدفع الظن وعدم اعتباره من حجية لا يتمها بلاحظة ان الجامع بين
والعدل ناف والاثبات اقوى من النفي بالاعتبار فربما يحتاج الى مسئلة تعارض الجمع
والتعويل هذا والمباشرة فيع معرفة الواجب والحرام وهما يحكم ذلك المجتهد فيلزم
الدور وان كان بحكم مجتهد اخر فتنقل الكلام فيه بعين ما ذكر وان تقن سباع
التعويل فلا بد من مجتهد في حجية هذا السباع شرعا عاين ما ذكر وان تحقق بالنسبة
الى النساء والاطفال في اوايل البلوغ ولا يكفي القول بوجوبها لعمرة قبل البلوغ اجماعا
لعدم وجوب ذي المقدمة فالمقدمة اولى ثم اولى بمراتب فان تلك المسئلة في الاعصار
والامصار يكفون في امثالها بالشياع تلك حجان الاكتفاء ليس من الضروريات حتى
لا يحتاج الى دليل وخصوصا مع ان العمدة الرواية ما لنص الفارح فيها فلا يوجب يكون المرجع الى
التقليد جدا كيف كان اذا العمل بالظن كذلك فان قلت ان جواز العمل بقول الحي ثابت
بالاجماع لان كل من يجوز العمل بالظن مطلقا يجوز العمل بالظن الحي وكذلك كل من يجوز
العمل بقول الميت يجوز العمل بقول الشيخ الحي ولا احد في الاسلام يمنع عن العمل
بقول الحي مع وجوده ويوجب العمل بقول الميت فعلم من ذلك ان العمل بقول الحي
مأذون فيه من قبل الشارع بالاجماع فنفي ظن غير بحث المانع عن العمل
بالظن وانسداد باب العلم وان اوجب الظن مطلقا لكن يعارضه الاجماع المذكور
والعلم بقول الشارع واذنه في العمل بقول الحي لم يكن بابا العلم منسدا لان
الاجماع مفيد للعلم سلمنا جواز العمل بكل ظن ولكن نقول ان بعد ذهابا لا كثر
من الاصحاب الى المنع من العمل بقول الميت يكون الظن به اقوى لانه ان كان
يعمل بقول الميت فالاموات منعوا عن العمل الا فيما شذ وندر من المنافي وكلا
اعتماده به لان الظن الحاصل من قول الاكثر اقوى والم يجز العمل بقول الميت

نحو

فهو المطلوب قلت ان اردت من الاجماع الاجماع المنقول كما ادعاه المقرح على سبيل
النقل فيرد ان يكون متحققا له بالاجماع المنقول لا يفيد الا الظن وهو خارج عن محل الفرض
المنفي عليه من ان التمسك لابد ان يكون على قطع وعلم في عمله والدليل اقامتم بين عليها المتتبع
الى ان ذهبا واضمحل الان ينتهي الحاصل بالاشتهار والشهرة وانا ندون من الاجماع
المحض دون المنقول فنقول ان الاجماع المحض ان كان بايديه محض الاتفاق وان لم
يكن كاشفا عن قول الامام فلا اعتماد به لا من حيث الظن الحاصل من الكشف كما
الاجماع المنقول في لزوم المحذور المذكور والخارج عن الفرض مع ان هذا الاتفاق لا يفيد
القطع لان من يقول بالعمل بكل ظن كالمحدث الاسترابادي ومتابعيه والوافية والمعالم
والسيد صدر الدين وغيرهم ممن يجوزون اجماعهم يقولون الان الاخذ بقول الحي من
باب الوصف والظن لا عن باب التعبد ولو قالوا بالتعبد كيف يسوغ لهم العمل بقول
ميت الحي وكل ظن اذ ليس ذلك كقبول قول الفاسقين من حيث الظن مع وجود العدلين
ولم يقل به احد مع ان الظن من القايلين بالوصف انما اصار قول الحي مرجحا و
موهنا بالنسبة الى الميت لا يجوز العمل به لانتفاء الوصف وعدم تاتي هذه القرينة
في الموهوم والمشكوك فضلا عن مخالفتهم للاجماع في التعبد فان سلم على ان الاخبارين
مع كثرتهم وقدرهم كما يظهر من كلام العلامة في بحث اخبار الاحاد على ما تقدم من المحقق
يمنعون من ورود التقييد بقول الحي بعنوان الاستفتاء والتقليد في الفتوى فهم مخالفون
للاجماع مع من كان الحليين القائلين بوجوب الاجتهاد على الاعيان يخارجون من هذا
الاجماع مع ان العلامة ايضا خارج على ما مر من ان ظاهر كلامه المنع عن تقليد غيره بعد
موته فراجع الوافية فعلم من ذلك كله ان الاجماع غير تام وان كان تاما لا يكون بالمعنى
المصطلح فيلزم الخروج عن الفرض من العمل بالعلم دون الظن وان كان بالمعنى المصطلح
فيلزم امكان كونه كاشفا عن قول الامام فنقول ان حصول العلم للعامي لا يلتزم

حصول العلم لكل عامي مكلف بل غاية كونه منقولا بالنسبة اليهم وان سلمنا ان اصل
من لم يبلغ درجة الاجتهاد من المتوسطين حصل له العلم بقول المجتهد من الاجماع
فهو خارج عن محل الفرض فيمن لم يحصل له العلم ولم يكن شانه الا التقليد من العوام
فان نفي التقليد فيهم لا يكون الا في الضروريات دون النظريات وان كان من
القطعيات عند الاصحاب والمجتهدين اذ ذلك لا يستلزم ان يكون ضروريا لا يقبل
التقليد وهو واضح واما القول بان الظن الحاصل من قول الاكثر الاموات بالمنع
اقوى من ظن المجوزين الاولين فنقول ان هذا انما يتوجه ان ثبتنا بتعين العمل
بقول الميت وقد عمل بقول من لم يبلغ درجة الاجتهاد لكونه واجبا على انا نقول
كون قول الاكثر بالمنع اقوى ظنا انما يمنع من حيث الكثرة لانه اذا كان دايرا مدار
الوصف فيرد ورد ما ذكره وقد عرفت ان مسئلة عدم جواز تقليد الميت ايضا ظنية فيجوز
حصول الظن بالجواز ظنا قويا اقوى من الظن بعدم الجواز وبالجملة فالمتفق المذكور
ليس بتمام هذا وقد يقال انه يبعد في العقول ان الشارع يجوز العمل بكل ظن في
الشرعيات ولا يخفى ان هذا لاستبعاد لا يفيد ظنا ولا قطع عليه وفي العقل يجوز
ذلك حيث كان الزمان زمان حيرة فان لا غرض او اقوى الخلاف بين الشيعة
وحكموا بجواز ان الواقع والفقهاء اختلفوا غاية الاختلاف في الاحكام قديما وحديثا
لاختلاف ظنونهم مع ان المنصب واحد والباعث على الخطا واحد فاجازوا العمل بقول
الفقيه الخاطي فكذا بكل ظن وان كان خطاء وبالجملة فيستبعد في العقول العمل بكل
الظن ولكن يبعد استدراب العلم يجوز في العقول وان كان الظن خطاء مع انه
يمنع في العقول ترجيح المرجوح على الراجح وقد عرفت انه اذا كان قول غير المجتهد
الجامع الشرايط ظنا وقول المجتهد المذكور وهما يكون العمل بالوهم مرجحا مع التمكن
من الراجح مع ان ذلك الاستبعاد معارض بما استبعده بعض العلماء على ما ذكره

الوالد

لا يخفى ان حجية الاجماع المنقول انما هي من حيث الكشف عن قول الامام

للوالد الماجد في الفوايد بانه لو كان الاخذ من الفقيه بنيه واسطة ويا واسطة
شرطا لزم فساد عباده اكثر العوام وكيف يحمد الحكم بذلك وقد ره باستبعاد
اخر وبالجملة فالاستبعاد ليس من الادلة الشرعية وخاصة القطعية والاثبات
به خبط اقتاد بغير جمل مع انه كيف يستبعد والحال ان اكثر العوام بل الحي من من
الطلبة والمشتغلين مع تمكنهم من الرجوع الى المجتهد لا ياخذون منه جميع مسائلهم
ما يتدين بها بل كلها بل ولا يقتصرون عباداتهم ما فاذ منها مخمنون او مستون
سنة وبدينهم الاخذ بقول من يعتقدون به مع وجود المجتهد وتمكنهم منه وكلام
عقلاء ويتقربون بعباداتهم القطعية وان كان الظن حاصلا من قول غير المجتهد
بل من الشاهير ان امرا ان خطاين يجري كل احد العمل بقول كل احد مع الوثوق
به الطبابة والفتوى واذا عرفت ذلك فلنا ان نقول اذا كان الامر على ما ذكرت
فهم عدم المقرح ومن هذا السلك واوجب على العامي التقليد لانا نقول
ان كل مجتهد لما كان مفيدا لظنه وواجبا عليه العمل به ومنهم المقرح فحصل له
الظن بوجوب العمل بقول الحي من الاجماع المنقول سابقا تعين عليه ذلك الدليل
وان كان ظنيا لان جواز العمل بقول الميت وكل ظن لما كان مما يقبل الاجتهاد
ولم يبلغ حد الضرورة وكان الدليل مقتضيا له وجب عليه العمل بما دل الدليل
الظني عليه كسايل الاحكام التي تثبت بالدليل الظني هذا ان قلنا بانه ظني والا فلا
يتحقق المقرح باعتياد فقود النافلين فان السيد ومن وافقه في دعوى
الاجماع اوجبوا التقليد وادعوا عليه الاجماع مضافا الى انضمام ادلة اخرى كما بينا
فوظيفة المجتهد ليس الا ارائة الطريق وبيان الحكم للعوام بحسب ما ادى اليه
اجتهاده وظنه فيجب عليه الحكم بذلك سمع القاضي ضرام لاكثر الاحكام ويجب عليه
اقامة العوام على ذلك بأي وجه كان ورد عوهم من الباطل والضلال بحسب

اجتهاده كما هو الحال في جميع المواضع ومن هنا قال ح على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجماعية اه فان قلت ظ كلام المصنف ح ان جواز تقليد الحي شائع الاجماع المنقول سابقا مدون وجوبه وتعيينه وح فمن اين جواز تقليد الحي بالاجماع وجواز تقليد الميت بل كل ظن بالدليل الرابع الذي سابقا فاذا لا منافاة فالاجماع خاص والدليل المذكور عام ولا منافاة بينهما بالنفي والاثبات ليحمل العام على الخاص بل العام بهما فيما لو كانا مثبتين اجابي وعرفت وجوب حمل العام ح على الخاص قلت اولا ان المنقول من الاجماع ظاهره الوجوب بل صرح به في كلام السيد وغيره فانا فالتعبير مع ذلك بالجواز مراد به المعنى الاعم اعني ما يقابل الحرمة لان مقصود المصنف ح نفي الجواز والحرمة بالنسبة الى الميت والعالم عجز فيه فقد رجم لان التقليد بدون ثبوت جوازه حرام وثانيا ان الجواز هنا ليس بمعنى السايغ قطعا لان وجوب العمل على العامي ثابت في الجملة فيأتي ظن حاصل بالواجب على نعم الخصم في المسئلة فنفي الخصوصية هو من الواجب المخير ان قيل ح اذا الواجب الكلي ان قيل نعم اي الحاصل كما يدعيه المصنف ح فالقول بالجواز من دون الوجوب لم يقل به احد على ان التقليد يتعلق بالعبادة ايضا فاذا كان مباحا كانت العبادة المقلد فيها مباحة وهو خلاف الاجماع فتعين ان يكون المراد من الجواز في مقابل عدم رجحان الاجماع المنقول والدليل الرابع المباينة لا الوجوب والخصوص لان مقتضى الاجماع وجوب التقليد ط من باب التعبد لا من باب الوصف فبمقتضى الاجماع لو حصل ظن المجتهد من قول الحي يجب العمل به وان كان مرجوحا بالنسبة الى الميت ومقتضى الدليل الرابع للمجتهد يقتضي وجوب عمله بكل ظن حصل له من الدليل فان قيل من اين يعلم ان مقتضى الاجماع كونه من باب التعبد بل هو يحتمل ويحتمل كونه من باب الوصف غاية عدم التصريح باحدهما في كلامه

ح

الدليل الرابع وفي الكافي في باب فقد العلماء عن الكاظم ع في حديث ما حاصله لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة لها والنقريب ظ وفيه عن داود بن فرقد عن القائم ع ان ابي كان يقول ان الله عز وجل لا يقبض العلم بعد ما يبسطه ولكن يموت العالم فيذهب بما يعلم فيأتي الجهال فيفتون ويضلون ولا خير في شئ ليس له اصل وفي باب مجالسة العلماء في حديث فان يكن عالما فاطلب علمك وان لم تكن جاهلا علما لك الحديث وهو يدل على الاذن وجواز العمل بقول العالم مطلقا ان ظن في نفسه خلافه بل يأتي الفاسد وفي باب ثواب العالم عن الكاظم ع عن مجدد اما بنيه جنايه فشلوه فان قال قتلوه الا سئلوا فان دواء العي السؤال ولا يخفى انهم عملوه بظنهم وجوب الغسل وعملوا بظنهم مع انه ع قال قتلوه وفي حديث بدوه انما هلك الناس لانهم لا يسألون وفيه منع عن العمل بكل ظن من غير السؤال وفي حديث بدوه ان هذا الامر علم فقل ومفتاحه المسئلة والتقريب ما ذكر وفي حديث بدوه لا يزال الناس حتى يسألوا ويتفقهوا وهو كالسابق وفي احاديث اخر يدل ذلك ما يدل على المطلوب مما ذكرنا وفي باب بذل العلم ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم الخبر وظاهره وجوب التعلم من العالم عرفا وبين بدوه العرف من العلماء بالشياع ووجوب بذل العلم على العلماء وفيه ايضا ما يدل على المطلوب تأمل وفي باب النهي عن القول بغير العلم الخبر الذي حضليتين فيها هلكت الرجال انها ان تدين الله بالباطل ويفتي الناس بالاثم وفيه دلالة على النهي عن العمل بكل ظن وجواز الفتوى بالعلم وجواز الاستفتاء وفيه احاديث اخر يدل على المطلوب كما في باب من عمل بغير علم وكذا في باب استعمال العلم وكذا في باب المتكلم بعلمه والمباهي وفيه من اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا وكذا في باب فقد العلماء وكذا في باب حق العالم وكذا

في باب

وح فلا ينافي الدليل الرابع لان المحمل لا ينافي العام فلت ان ظاهرا ان قول وجوب العمل بقول الحي مط لعدم التقييد بالوصف كما يقتضيه الدليل ولا ينفي بالبعد لان ظاهر وهو المطلوب فتدبر ثم اقول ليت شعري كيف دخل المصنف عن الاخبار الدالة بالحرى الدالة على وجوب الرجوع الى العلماء والفقهاء وجوازه وعلى انهم المنصوبون من قبل الائمة ع وعدم جواز العمل بكل ظن وهذا اذا كل ذلك في هذه العجالة ما استفده في باب الوضيعة منها مقبولة عمر بن حنظلة المشهورة عن الصادق ع عن رجلين من اصحابنا بكون بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله لاني انما نخص بالقضاء لانا نقول انه قوله بينهما منازعة في دين او ميراث يعم ما لو اختلفا في اصل استحقاق الميراث بحب حكم الشارع او كيفيته قسمته او في كميته بحب زيادة نصيب بعض الورثة عن بعض ونقصانه ان كل هذا مما يتعلق بالفتوى وكذا قوله في دين بيننا وكيفيته استحقاقه مثلا انه يخص في المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة ونحو ذلك مما يتعلق بالفتوى وقوله الا ستفتاء ايضا يفيد العموم وبمجرد المنازعة لا تلزم ان تكون متعلقة بالقضاء اذ يجوز المنازعة في نفس الحكم الشرعي وكيفيته بل قوله او ميراث ظاهر في المنازعة في الحكم الشرعي فيه بحب الاستحقاق والنصيب وهو الغائب ايضا وهو ظ وفي الاحتجاج من ابي محمد العسكري ع في حديث طويل ما قوله فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم الحديث فان هذا ايضا دل من حصل له ظن اقوى من قول غير الفقيه الموصوف في الحديث لوفور علمه وفضله او غيره فيتعارض

والعوام فاعضاد النبي ﷺ والائمة ﷺ كان بنائهم على التقليد وهو ظ مع انه يمكن دعوى الضرورة في كل الاديان فان اليهود والنصارى والمجوس وكل من تعبد بشريعة يقلدون علمائهم واهل السنة وان كان بنائهم على تقليد الميت الا ان في الاحكام والمسايل لابد لهم من تقليد الحي فحكاية قول الميت فهم يقلدون الاخبار بل الاخباريون لا يمكنهم نفي تقليد الحي بالنسبة الى من لا يعرف لغة العرب من اسناف المكلفين فان في معرفة الحكم لابد لهم من الرجوع الى العالم وبيان العالم الحكم بلغتهم وليس ذلك الا تقليد العدم معرفتهم الحكم الا من تقليد الحي وان كان اخبار يا بل الاستفراء الاخبار واحوال السلف يكشف عن المرام كشفا قاطعا بحيث لا يشوبه

شائبة الالزام تحرير
من تلامذة [illegible]

[illegible]